



Karem Fatah

فلسفة والترستيس

د. محمد محمد مدين



فلسفة
والتر ستيس

الكتاب: فلسفة والتر ستيس

المؤلف: د. محمد محمد مدين

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: 00961/1/471357 فاكس: 00961/1/475905

E-mail: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

سنة الطبع: 2009

فلسفة

والتر ستيس

الدكتور محمد محمد مدين



تصدير

بعد أن قرأت مؤلفات "سيتس" وجدتني أمام فيلسوف أصيل تتجاوز قامته كثيراً من الفلاسفة الذين تمتلأ نشرات الكتب بأسماء مؤلفاتهم وطبعاتها المتعددة والكثير من الدراسات التى تعرض لفلسفاتهم. وحاولت أن أجد تفسيراً لهذا التجاهل، فلا طبعات جديدة لكتبه ولا دراسات عنه. ولكنى فشلت واعتبرت أن الموضوع برمته يدخل فى نطاق "القضاء والقدر"؛ فالله قسم أرزاقنا كما حدد أجالنا.

ومكثت على هذا الاعتقاد إلى أن وقع فى يدى مقالاً كان قد كتبه "ستيس" فى "فبراير 1947، أى قبل قيام إسرائيل فى 1948؛ وذلك فى the atlantic monthly، وعنوانه "الوهم الصهيوني" the zoinist illusion، وهو يفند فيه الأساس القانوني للحجج الصهيونية ويبرهن على تهافتها، وفى نفس الوقت يدافع وبحرارة عن "حق العرب القانوني فى فلسطين"، بالإضافة إلى مطالبته للعالم المتحضر أن ينظر إلى "العرب" نظرة الاحترام والتقدير الجديرين بها؛ مما اعتبر "أخلاق سياسية".

لقد وصف اليهود "ستيس" بأنه "صديق العرب الحميم والموالي لهم" ووصفوه "بأنه عدو اليهود اللدود والمناوئ لهم"؛ فهو، على حد زعمهم، ينكر عليهم حقهم فى وطنهم، وقد وصل عداء اليهود له إلى حد التقليل من شأنه وتحقيره. فهل عرفت، عزيزى القارئ، السبب فى إهمال "ستيس" وعدم الاهتمام به؟؟

لقد تعرض "ستيس" لهجوم عنيف من اليهود، فتحت يدى خطابات متبادلة بين يهود وأمريكان، ومنهم من كان معاصراً له، وهى

خطابات كتبوها بعد "الحادي عشر من سبتمبر" يحملون فيها "ستيس" جانباً من المسئولية! بل إن منهم من وصف مقال "ستيس" بأنه كان "نبوءة" prophecy وأن هذه النبوءة قد تجسدت فى الحادي عشر من سبتمبر، وتنظيم القاعدة، بالإضافة إلى اتهام "ستيس" بأنه هو الذى أوحى بفكرة إمكانية استخدام البترول سلاحاً؛ وهو المنطق الذى يؤدى فى النهاية إلى أن يكون "ستيس" هو المسئول التاريخي عن كل ما يوصف اليوم بأنه "إرهاب"(*)!

بهذا التصدير أردت أن أبرز جانباً هاماً من حياة فيلسوفنا غاب عن الذين تناولوه مع أنه بالنسبة إلينا، هو الأعظم. وأردت من هذا التصدير، بجانب ذلك، أن يكون "تحية وتقدير" لهذا الفيلسوف الذى كان "الأولى" بالرعاية والاهتمام من كثيرين غيره وقفوا منا الموقف "المغاير"

محمد مدين

مقدمة

[1] "والتر ترنس ستيس" walter terence stace فيلسوف إنجليزي الأصل أمريكي الجنسية. ولد في 1886، وتوفي 1967. وتلقى تعليمه الأولي في كلية (باث bath)، و(فيتس fetts) بأدنبره. وقد نشأ "ستيس" في عائلة إنجليزية تعتز بالحياة العسكرية وتقدس الجندية، فقد اشترك الجنرال، "وليم ستيس" جده لأبيه في معركة وترلو waterloo، وكان والده وشقيقه ضباط في الجيش الإنجليزي ومن ثم كان من المتوقع أن ينخرط "والتر" في سلك الجندية. ولكن "الصبي" خيب آمال العائلة، فقد عاني "ستيس" خبرة دينية عميقة، وهي خبرة تصل في مداها حد "التحول الروحي". والتحق "ستيس" على أثر هذه الخبرة بكلية "ترينتي" trinity بدبلن dublin على أمل أن يمتهن عملاً في الكنيسة الإنجيلية. ولكن الرياح تأتي بما لا تشتهي السفن، فقد (انجذب) والتر وهو في ترينتي إلى الفلسفة وحصل على درجة الليسانس في الفلسفة 1908 ونال درجة الدكتوراه في 1929.

ولما كان "ستيس" في 1910 خاضعاً لعائلته وفي طور التحصيل، فقد خضع للضغوط العائلية الشديدة والمتواصلة والتحق بالخدمة المدنية الإنجليزية التي استمر فيها أكثر من عشرين عاماً بدأت من 1910 وانتهت 1932 وهو العام الذي تقاعد فيه واستقال من الخدمة المدنية.

وقد خدم "ستيس" في جزيرة "سيلان" وهي التي أصبحت الآن "سري لانكا"، ولا يزال اسم "ستيس" موجوداً على أحد الشوارع

الكبيرة فى مدينة (كولمبو)، حيث كان "ستيس" "العمدة" لسنوات طويلة وكان لفترة قاضياً بها. وكان "ستيس" فى هذه الفترة يستيقظ فى السادسة ويحتسي شاي الصباح ثم يقرأ ويكتب لساعتين متواصلتين قبل إفطاره وممارسة مهام "العمدة"

وقد أتاحت له هذه الفترة أن يكون على دراية تامة بالديانات البوذية والهندية وممارساتها وانفتح أيضاً على التصوف الإسلامي بنوعيه السني والفلسفي.

[2] وفى عام 1932 وهو عام تقاعده من الخدمة المدنية استدعته جامعة "برنستون" princeton ليدرس الفلسفة بها، ثم عين بها أستاذاً للفلسفة 1935. واستمر بها حتى تقاعده الأكاديمي 1955 وقد شغل "ستيس" فى 1949 منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية وهى الجمعية التى استمر عضواً فيها حتى وفاته 1967.

ويصفه "جيمس وارد سميث" james ward smith، تلميذه وزميله فيما بعد بأنه كان أبرز الموجودين فى هذه الفترة، ويرى أن كثيراً من الفلاسفة المرموقين فى أمريكا فى سبعينات القرن العشرين كانوا رجعاً لتعاليمه. ويؤكد "سميث" على أن موت الفيلسوف الفرنسي "جاك ماريتان" jacques maritain فى 1952 ثم "ستيس" فى 1967 كان، بالنسبة لجامعة برنستون، الخسارة الأكبر.

وعندما يتحدث "جيمس وارد" عن موقف "ستيس" الفلسفي يصفه بأن كان تجريبياً، ولكنها التجريبية التى ليست متطرفة أو جامدة وإنما تجريبية أصيلة تعترف بكل "ممكنات الخبرة" فهى تجريبية كتلك التى نجدها عند "وليم جيمس" william james. فالموقف الفلسفي

لستيس، كما يلخصه "سميث"، هو أن التجريبية ليست مضطرة بحال إلى حصر الاعتقاد وتقييده بفئة القضايا التى تنقل فقط البرهنة والتدليل بالمعنى الحرفي والدوجماطيقي لهذين المفهومين. فالصبي الذى عاني تحولاً دينياً فى صباه لم يستسلم، كما يؤكد "سميث" لإغراء الدعاوى التجريبية المتطرفة وشروط الصرامة المنطقية التى تروج لها.

ولم تنته حياة "ستيس" الفكرية عند تقاعده الرسمي وإنما استمر فى العطاء الفكري الذى ظهر وبوضوح فى المؤلفات التى صدرت بعد تقاعده والكثير من المؤتمرات التى حضرها فقد كان ضمن خمسين فيلسوفاً حضروا فى صيف 1959 مؤتمراً عن "فلاسفة الشرق والعرب" فى جامعة "هاواى" hawaii ودرس الفلسفة فى العام الجامعي 1960-1961، فى جامعة هوليوك holyoke وترأس فى ربيع 1961 مؤتمراً عن "التصوف والفلسفة".

وقد اتسعت دائرة اهتمامات "ستيس" الفلسفية لتستوعب كل مجالات الفلسفة مثل نظرية المعرفة والميتافيزيقا والأخلاق ونظرية القيمة والنظرية الجمالية والفكر السياسي وفلسفة الدين. بل أن "ستيس" لم يتوقف باهتماماته عند الحدود الأكاديمية وإنما امتد بهذه الاهتمامات لتشمل مشكلات عصرنا الملحة سواء الاجتماعية أو السياسية، ويكفى فى هذا السياق أن نقول إن "ستيس"، الذى كان معاصراً للسياسي الإنجليزي "بلفور"، قد هاجم وفند الدعاوى الصهيونية التى تؤسس عليها إسرائيل حقها فى فلسطين ودافع بحرارة عن حق الفلسطينين فى وطنهم ولم يأبه "ستيس" بما قد يجلب عليه هذا من متاعب.

ولقد استحق "ستيس" أن يقول عنه الباحث الأمريكى "تيل

مارتن" neil martin فى مجلة العلم المسيحي chritian science monitor إنـه يحتـل مكانـة مرموقـة بـين أعظـم الفلاسـفة المعتـدلين أصـحاب الاتجاهات الإيجابية والبناءة. وأن يعتبره "بول أرثر شيلب" paul arthur schilpp من الفلاسفة المتميزين فى القرن العشرين.

[3] ويعرف قراء العربية "ستيس" من خلال ما ترجم مـن مؤلفاتـه، فقد نهض "إمام عبـد الفتـاح إمـام" وحـده بترجمـة أربعـة كتـب وهـى "فلسفة هيجل" و"الدين والعقـل الحـديث" و"التـصوف والفلـسفة" و"معنى الجمال: نظريـة فى الاسـتطيقا، وتـرجم لـه "زكريـا إبـراهيم" "الزمان والأزل" وترجم له "مجاهد عبد المنعم مجاهـد" "تـاريخ نقـدي للفلسفة اليونانية". وبرغم أن هذه الترجمات تعبر، وبوضوح، عن أهمية "ستيس" فلا نجد، فيما نعلم، دراسة وافية عنه.

ويتميز "ستيس" بأنه صاحب "أفق فلسفي يتـسم بالاتـساع ورؤيـة دينية تتصف بالعمق والشفافية". فهو، وخلافاً للوضعية المنطقيـة التـى كانت هدفاً لنقده فى كل فلسفته تقريبـاً، ينظـر عـلى الخـبرة الإنـسانية فى شمولها ومن ثم لم يخطئ منذ البداية ويتحيز لجانـب دون غـيره ويعتـبره وحده مجال المعنى كما أخطأت الوضعية المنطقية وأصـحاب الاتجاهـات العلمية المتطرفة. فقد رام "ستيس" مـن فلـسفته أن تكونـت "البـديل" لهذه الاتجاهات، فقد كان يستهدف اكتشاف "المعنى" فى كل آفاق الخبرة وتجلياتها علميـة كانـت أو غـير علميـة (الميتافيزيقـا والخـبرات الدينيـة والصوفية والقيمية). ويمكننا القول: "إن ستيس، هـو بحـق فيلـسوف المعنى meaning".

وقـد يقـول قائـل إنـه إذا كانـت "الوضـعية المنطقيـة" أو "النظريـة

التحققية" verificationoism كما يحلو له أن يسميها، هي ما يستهدف "ستيس" بيان تهافته، فما هو مبرر الكتابة عنها ومكتبتنا العربية زاخرة بالمؤلفات التي كرسها أصحابها لدراسة هذه الوضعية أو (التحققية)، إما بهدف الدفاع عنها والدعاية لها أو بهدف تفنيدها وبيان (تهافتها)؟؟

يمكننا أن نقول في الرد على هذا السؤال؛ إن "المؤيدين" و"المعارضين" كانوا برغم اختلافهم، ينطلقون من نقطة واحدة، وإن كانوا يختلفون فيما بعد، في "اتجاه السير"؛ فقد ابتدأ الجميع من "مبدأ التحقق"؛ فالمؤيد يروج لتطبيقه في كل مجالات الخبرة مثل "المعرفة والميتافيزيقا والخبرات الصوفية والدينية والقيمية"، فما اتفق معه أخذناه وأما ناقضه أسقطناه من حسابنا و"ألقينا به في النار" غير آبهين أو آسفين. ويعد أستاذنا زكي نجيب محمود عراب هذا الاتجاه؛ لقد اعتبرها "البشارة" ومن ثم لم ير في الوضعية "سيئة" واحدة!. وفي المقابل يرى المعارضون قصور هذا المبدأ وعجزه عن تلبية (كل) مطالب الخبرة الإنسانية التي تند عن كل تحديد يفرضه عليها هذا المبدأ؛ فهي أكثر رحابة وشمول وأصحاب هذا الاتجاه "كثر" ويعد أستاذنا "يحيى هويدي" المعبر عن هذا الاتجاه "المضاد"؛ فهو لم يتبين في الوضعية "حسنة" واحدة.

ولكن الجميع، المؤيد والمعارض، لم يحفر تحت هذا المبدأ بهدف اكتشاف الأساس الذي ينبني عليه، فقد سلموا به، وأخذ كل على طريقته، في السير إلى الإمام، ولم ينظر واحد منهم إلى "الوراء"، وقد نهض "ستيس" بهذه المهمة؛ أعني مهمة النظر إلى الوراء والحفر في أساس هذا المبدأ، وقد تنبه "آير" ayer إلى محاولة "ستيس" وأن كان يتحفظ على ما توصل إليه "ستيس" من نتائج لعل أهمها "مبدأ الأنواع

التى يمكـن ملاحظتهـا" principle of observable kinds واعتبـاره أساساً لمبدأ التحقق. بالإضافة إلى محاولة "ستيس" التشكيك فى العلاقـة التاريخية بين الوضعية المنطقية من جهة والتجريبية من جهـة أخـرى، أو على الأقل يدعونا "ستيس" فى فلسفته، إلى إعادة تقـويم هـذه العلاقـة. علماً بأن "آير" قد عاد، فيما بعد، ونسف بنفسه موقفـه الوضـعي برمتـه. وما يهمنا الإشارة إليه هنا هو: أن هذا "الحفر" قد انتهـى فيـه "سـتيس" إلى "زعزعة" الكثير من "المشهورات" الشائعة فى تاريخ هذه الوضعية.

فالبحث يعرض لنظرية "ستيس" فى المعنى التى تعد بالنسبة لفلسفته المحور ثم يتناول بعد ذلك النتائج الفلسفية التى تترتب عليها وذلـك فى بعض المجالات التى تناولها الوضعيون المنطقيون واثـاروا حولهـا كثـيراً من الجدل والخلاف مثل الميتافيزيقا والخبرة الدينيـة والـصوفية ونظريـة القيمة.

[1: 3] ويمكننا وصف الموقف المعرفي لوالتر ستيس بانه "ظاهري"، فهو ينتمـي إلى المدرسـة"الظاهريـة" phenomenalism. وتختلـف هـذه الظاهرية عن "الظاهراتية" phenomenology التى نجدها عند "إدموند هوسرل" husserll. بل لعلنا لا نعدو الصواب لـو قلنـا إن بـين الإثنـين تناقض؛ فإذا كانـت "الظاهراتيـة" تـستهدف "ماهيـات" الأشـياء فـإن "الظاهريـة" فى المقابـل، تتوقـف عنـد المعطيـات المعطـاة لنـا given. فالظـاهريون يتفقـون عـلى "حـصر المعرفـة فى النطـاق الظـاهري "للمعطيات" المعطاة، ومن ثم يرفضون الفرض الواقعي الذى يقوم على التسليم بأن الموضوع المعروف يتجاوز نطاق الظـاهرة. وقـد يـصعب فى بعـض الأحيـان التمييـز بـين هـذا الموقـف الظـاهري والمثاليـة الذاتيـة subjective idealism كما تظهر، على سبيل المثال، عند "باركلي"

ويعترف "ستيس" فى كتابه "نظرية المعرفة والوجود" بالقرابة الروحية التى تربطه بكل من "بوانكاريه" poincare و(فاهينجر) vaihinger. فقد كان "ستيس" يردد باستمرار عبارة "بوانكاريه" التى يؤكد فيها على "أنه لا يهم كثيراً ما إذا كان الأثير موجوداً بالفعل أم لا، فإن هذا شأن الميتافيزيقيين. فإن الشيء المهم هو أن كل شيء يحدث كما لو أنه موجود. وأن هذا الفرض "فرض ملائم" لتفسير "الظواهر" ثم هل نحن، بعد ذلك، لدينا أى "مبرر" للاعتقاد بوجود الموضوعات المادية؟؟ إن هذا الاعتقاد بدوره، "فرض ملائم" فحسب. وتأثر "ستيس" بنظرية "فاهينجر" فى "الخيال" و"الاختراع" و"البناء" construction فى المعرفة. ويعترف "ستيس" بأن هذه النظرية قد أثرت عليه بعمق، برغم اختلافهما فيما بعد فى النتائج.

وعلى ذلك يمكننا تلخيص موقف "ستيس" الظاهري فى المعرفة فيما يلى: (أنه مهما كان الاعتقاد الذى نعتقده نحو موضوع ما، ومهما كان الموضوع، فإنه إما أن يكون "معطى" لوعى "أنا"، أو "تأليف أو بناء ذهني" mental-construction أقوم بفرضه على "معطياتي". فإن هذه "المعطيات" تؤلف نقطة البداية لكل معرفة. وهذه "المعطيات"، بقدر ما تكون مدركة، تكون خاصة وذاتية).

ولما كانت الموضوعات الخارجية لا تعطى لنا مباشرة فينبغي أن تكون "تكوينات" أو "بناءات"؛ فالاعتقاد فى العالم الخارجي هو "تأليف ذهني"، فهو نتاج "فاعلية الذهن" أو هو "نشاط إبداعي للوعي".

ولكننا سوف نتبين فى هذا البحث، كيف أن "ستيس" برغم أنهُ يقرر فى مقالته عن "رفض الواقعية" refutation of realism استحالة أن

نثبت بالأدلة المنطقية والتجريبية أبسط اعتقاد طبيعي نؤمن به؛ وأعني به "الإيمان بوجود عالم خارجي مستقل عن إدراكنا له"، فإن "ستيس" يسلم، مع الواقعيين، بإمكانية التمييز بين (المعطيات) و(وعينا بهذه المعطيات)، لكنه يختلف عنهم فى أنه لا يرى مبرراً للزعم بأن هذه (المعطيات) تستمر فى الوجود عندما لا تكون موضوعاً للإدراك.

فلا يوجد فى نظر "ستيس" سبب منطقي للتسليم بأية قضايا من قبيل "إن الكيانات توجد دون أن تكون موضوعاً للإدراك"، بل إنه يعترف بإمكانية أن توجد مثل هذه الكيانات، ولكنه يؤكد على أنه من قبيل المستحيل أن ندعى إمكانية إثبات هذا الاعتقاد على نحو "تجريبي" أو منطقي"؟. فإن مبررات اعتقادنا بوجود عالم خارجي مستقل عنا هى، فى نهاية التحليل، مبررات تعتمد على "حجتين كليتين:

(1) أن أذهان الناس متماثلة وهى حجة "المماثلة" similarity؛ فليس بينهم اختلاف فى الإطارات والمقولات العقلية، وهى فكرة "كانطية".

(2) أن الناس يعملون معاً، ويتحركون فى وسط عام ومشترك.

[2. 3] ولعل القارئ قد لاحظ كيف اننا فى كل استخدامنا للحدود (المعطى) و(المعطيات) لم نقل "المعطي الحسي" و"المعطيات الحسية"، وإنما اكتفينا بأن نقول "المعطي" و"المعطيات" وهذا هو الجديد الذى نبهنا إليه "ستيس" واستخدمه كأداة منهجية للبرهنة على صحة قضايا الميتافيزيقا وتأسيس الخبرات الدينية والخبرات الصوفية. فلم يحصر "ستيس" المعطيات فى المعطيات الحسية فحسب وإنما امتد بها لتشمل ما وصفه بأنه "معطيات غير حسية" non-sensuous، وهذه المعطيات قد تكون، فيما يرى ستيس، معطيات استبطانية introspective data،

و"معطيات – الله" god - data أو ما نفضل عن ترجمته "تجليات – الله"، ومن خلال هذا "النمط" و"التوسيع" لمعنى "المعطى"، وبمقتضى فهمه للمبدأ التجريبي، دلف "ستيس" إلى عالم الميتافيزيقا الرحب وعالم الخبرات الدينية والصوفية الغامض والمثير.

[4] ولعل نظرة سريعة إلى مؤلفات "ستيس" تؤكد ما قلناه عن مكانته الفلسفية وهى المؤلفات التى تضعه كما تقول new york times فى مصاف الفلاسفة المرموقين الناطقين بالإنجليزية فقد أخرج لنا خلال فترة الخدمة المدنية ثلاثة كتب وهى "تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية" 1920 و"فلسفة هيجل" 1924 ثم "معنى الجمال: نظرية فى الاستطيقا" 1929. وصدر له عام الانتهاء من الخدمة كتابه الهام "نظرية المعرفة والوجود" 1932. أما مقاله "رفض الواقعية" 1934 فقد كان رد فعل على مقالة جورج مور "رفض المثالية" 1903.

وقد كرس "ستيس" جزءاً كبيراً من جهده الفلسفي لنقد الوضعية المنطقية والأفكار الأساسية التى تقوم عليها. فلدينا هنا مقال "الميتافيزيقا والمعنى" 1935، وكتاب "طبيعة العالم" 1940 وهو الذى وصفه "ستيس" بأنه مقال فى الميتافيزيقا الظاهرية". "والوضعية" وهو مقال نشر فى 1944، ثم "هل كل العبارات التجريبية فروضاً؟؟ 1947، وأخيراً، أصدر فى مجال نقده للوضعية والتجريبية" "بعض التفسيرات الخاطئة للتجريبية" 1958. وأصدر فى مجال الأخلاق كتابه "معنى الأخلاق" 1937 ويحاول فيه أن يقدم نظرية تتجاوز النظريات الذاتية والتى فى مقدمتها النظريات الوضعية.

[4 .1] وبحكم طبيعته وما عاناه من تجربة روحية عميقة فى صباه والفترة

الطويلة التى قضاها فى آسيا جاء اهتمام "ستيس" بفلسفة الدين والحـ
الصوفية، فقد نشر فى سبتمبر 1948 مقالاً صغيراً فى خمس صفحات فى the
atlantic monthly (53-58) بعنوان "الإنسان فى مواجهة الظلام" man
against darkness وبرغم أن موضوع المقال ليس جديداً لا يمثل
صدمة؛ حيث يقرر فيه "ستيس" أن نظرة العلوم الطبيعية إلى العالم منـ
جاليليو غير متوافقة مع وجهة النظر المسيحية، إلا أن رد الفعل العنيف
الذى أثارته المقالة أفزع "ستيس" وكان من نتيجته قصيدته الشعرية
الطويلة "بوابة الصمت" 1952، "والدين والعقل الحديث" 1952 ثم
"الزمان والأزل: مقال فى فلسفة الدين" 1952 وهو الكتاب الذى نال
عنه جائزة المركز الأمريكي للجمعيات american concil of learned
socetíes. وأصدر أيضا كتابه الهام "التصوف والفلسفة" 1960 والذى
كان نتيجة المنحة التى منحته له ولمدة أربع سنوات مؤسسة "بوللينجين"
الأمريكية. وأخيراً قام على تحرير كتاب "تعاليم الصوفية" 1960 وهو
عبارة عن مختارات قام "ستيس" باختيارها من كتابات المتصوفة
المشهورين فى التراث الهندي والبوذي واليهودي والمسيحي والإسلامي
ومن المتصوفة المعاصرين مثل "أرثر كويستلر"، وقد قام "ستيس"
بتأويلها وتفسيرها والتعليق عليها.

والفكرة المحورية التى توحد بين مؤلفاته الدينية يمكن تلخيصها فيما
يلي "أن التجريبية الأصيلة هى التى تعترف بالتصوف وترعاه ولا تتنكر
له أو تستهدف دحضه". فإن معظم جهد "ستيس" المتأخر استهدف
محاولة "التوفيق بين التجريبية من جهة والتصوف من جهة أخرى".

[2: 4] وأما فيما يتعلق باهتمام "ستيس" بمشاكل العصر فنجد كتابه
"مصير الإنسان الغربي" 1942 هو الكتاب الذى نال عنه جائزة دار نشر

(رينـال وهتـشكوك) reynal and hitchcock وانتقـد فيـه "سـتيس" "النزعات الشمولية totalitarianism التى سيطرت على ثلاثينيات القـرن العشرين. وفى فبراير 1947، نشر "سـتيس" مقالـه "الـوهم الـصهيوني" the zionist illusion فى the atlantic monthly وفى 4 فبراير 1964 كتب فى new york times خطاباً ينتقد فيه الاستعمار والسياسات الاسـتعمارية العالمية.

ولعلنا لا نعدو الـصواب لـو قلنـا، فى نهايـة هـذه المقدمـة، أن هـذه المؤلفـات تـضع "سـتيس" وكـما تؤكـد new york times، فى مـصاف الفلاسفة المرموقين الناطقين بالإنجليزية.

المبحث الأول
فى نقد "ستيس" للوضعية المنطقية

[1] ويرى "ستيس" أن العالم الفلسفي المعاصر وذلك فيما يتعلق بالوضعية المنطقية قد انقسم، إلى حد بعيد، إلى فريقين مغايرين:

(1) الذى ابتلعوا، وعلى نحو غير بصير أو نقدي، هذه النظرية فى المعنى باعتبارها "آخر بشارة من السماء".

(2) الذين تجاهلوها، وذلك على نحو بسيط وساذج، غير آبهين بخطورة موقفهم الفلسفي.

وإذا كان أصحاب الفريق الأول يفتقرون إلى "الحس النقدي" فإن أصحاب الفريق الثانى "يغطون فى سبات عميق".

ولكن "ستيس" مع ذلك، يعترف بوجود بعض الفلاسفة الذين بذلوا جهوداً مخلصة من أجل أن يضعوا أيديهم على ما يمكن أن يكون موطن قوة وصدق فى هذه الوضعية، وما يمكن أن يكون الهدف الفلسفي الذى يختفى وراء مبالغات هذه الوضعية، ويضع "ستيس" على قمة هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف الأمريكي "كليرنس ايرفنج لويس" c.i.lewis وذلك فى مقاله الهام "الخبرة والمعنى"[1] experience and meaning، و"سوزان ستيبنج" susan stebbing فى مقالها "التواصل

(1) Lewis (C.I): Experience and Meaning ('Philosophical Review, Vol. XLIII,2

والتحقق "communication and verification" [1]. فقد شعر هؤلاء الفلاسفة أن هذه الوضعية قد يكون بها فى ذاتها بعض "استبصارات" فلسفية "أصيلة" ولكن هذه الإستبصارات فقدت أهميتها بسبب تورط مريديها فى الحماس والمبالغة.

وخلافاً لما هو سائد بين النقاد ذوى البعد الواحد يحاول (ستيس) أن يضع يده على ما يعتقد أنه (الأسباب) الحقيقية والفعلية التى قد تكون قد دفعت بهؤلاء الوضعيين للقول بنظريتهم فى المعنى ويحاول من جانبه أن يضع يده على (مواطن) القوة فى هذه النظرية، بل أن (ستيس) يراها قوة حقيقية بحيث لا يمكن التغاضى عنها أو التقليل من شأنها.

ويعرض (ستيس) الموقف الوضعي المنطقي على هذا النحو:

[أن معنى أية عبارة تقال عن العالم أو عن جزء منه ينبغي تفسيرها فى حدود "الخبرة الممكنة" أو "الخبرة الفعلية"، فإذا كان لهذه العبارة معنى فإنه ينبغي "ردها" إلى "عبارات" كل منها تحدد خبرة ممكنة أو فعلية، والجزء الذى لا يمكن رده على هذا النحو هو جزء ليس له معنى. فعبارة (هذه منضدة خشبية) معناها: "أني الآن أرى بقعة لونية مستطيلة معينة" و"أني إذا لمستها فسأواجه بمقاومة فى يدي" و"إذا نقرت عليها فسوف تصدر صوتاً"..الخ.

بالإضافة إلى أن عبارة "هذه منضدة خشبية" معناها أيضاً أن "الآخرين" لو كانوا فى نفس ظروفنا، فإنهم سيعانون من الخبرات كتلك

---

(1) Stebbing (S).: Communication and Verification 'Proc. Arist. Society Supplementary, Vol. X111.

التى عانيناها وبإمكانهم وصفها فى لغة مماثلة كتلك التى عبرنا بها نحن خبراتنا.

وهكذا فإن (معنى) العبارة ينحصر فيما تؤدى إليه من خبرات (ممكنة) وهذه الخبرات الممكنة هى أيضاً التى تؤلف عملية التحقق منها "فالتحقق من العبارة يعنى أن نخرج (الخبرات) من نطاق (الإمكان) إلى نطاق (الفعل)، ومن ثم فإن معنى العبارة يكون فى هوية مع منهج التحقق من هذه العبارة ومن ثم فإن العجز عن تحديد خبرة ممكنة للحد أو للصفة ذاتها – عندئذ – لن تزيد عن أن تكون مجرد "صوت" أو "همهمة" لا معنى لها.

ويعبر "ستيس" عن موقفه من هذه الوضعية بطريقة أخرى فيقول:

[أن فئة الكلمات التى تستهدف أن تؤلف جملة أو عبارة واقعية ولتكن "ق" تكون ذات دلالة significant فقط إذا كان من الممكن أن "تستنبط" منها أو "تستدل" منها، وذلك بالارتباط بمقدمات أخرى، إذا ما كان هذا الارتباط ضرورياً، قضية ما أو بعض القضايا "على الأقل قضية واحدة" ق1، ق2، ق3..الخ، بحيث يكون صدقها أو كذبها مما يمكن منطقياً التحقق منه بالملاحظة المباشرة. أما إذا كان من غير الممكن أن نستدل من القضية "ق" هذا الاستدلال أو هذا الاستنباط للقضية أو القضايا التى يمكن التحقق منها مباشرة، فإن "فئة" الكلمات التى تستهدف تكوين هذه القضية "ق" هى كلمات بلا معنى، وتكون "ق" ليست قضية بحال وإنما شبه قضية] ويطلق "ستيس" على هذا المبدأ اسم "المبدا الوضعي" وهو ما أطلق عليه الوضعيون اسم مبدأ التحقق وقد كان "فايسمان f. waismann هو أول من صاغ هذا المبدأ بوضوح فى

كتابه "التحليل المنطقي لتصور الإمكانية" 1930. ويصف "ستيس" كل فلسفة تأخذ به، بأنها فلسفة وضعية، وإن كان يصفها، فى بعض الأحيان، بالنظرية التحققية verificational theory وهو يرى أنها كانت بمثابة التعميم للنظرية الإجرائية operational التى قدمها "بريدجمان" bridgman فى كتابه "منطق الفيزياء الحديثة" logic of modern physics وهو الذى أكد فيه على أن معنى التصور هو فئة العمليات التى يثيرها هذا التصور فقامت الوضعية بتعميم هذا المبدأ ليصبح: (أن معنى العبارة فى هوية مع منهج التحقق منها)[1].

ويعتقد "ستيس" أن الذى كان فى ذهن الفلاسفة الوضعيين عندما كانوا يتحدثون عن إمكانية "الاستنباط" أو "إمكانية استدلال"، أعني إمكانية أن "تستنبط" أو "تستدل" نتائجاً معينة يمكن التحقق منها مباشرة هو:

(1) الحجج الاستنباطية deductive argument وتأخذ الصيغة الرمزية التالية:

[ق ⊂ ك]

(1) Stace (W.) Positivism 'Mind vol. 53, 1944'.

Stace (W.): Metaphysics and Meaning ''Mind vol. XLIV. 1935'.

Stace (W.): The Nature of the World An Essay in Phenomenalist Metaphysics 'Princeton University press 1940'. P.21,28.

Ayer (A.): Language, Truth and Logic 'penguin Books ed 1946' p.26.

Munitz (Milton): Contemporary Analytic Philosophy 'Macmillan Publishing Co., 1981' p. 241 - 242.

(2) الاستدلالات السببية "العلية" causal inferences وتأخذ بصورة الرمزية التالية:

(ق ← ك)

حيث أن "ق" باعتبارها علة أو سبب تؤدى إلى "ك" باعتبارها المسبب أو المعلول[1].

[1: 1] ويستخدم "ستيس" كلمة "دلالة significant فى هذا السياق بنفس المعنى الذى نجده عند (فريجه) و(رسل). فقد ناقش "جوتلب فريجه" gottlob frege فى مقال له عنوانه "حول المعنى والدلالة" 1892 الأسماء والعبارات والقضايا واضعاً بذلك نظريته فى اللغة وتحليل المعنى المرتبط بالرموز وما تشير إليه هذه الرموز من دلالات شيئية. فقد تبين (فريجة) أن الفلاسفة يخلطون بين (المعنى) و(الدلالة)، فاستهدف بيان الاختلاف بين (الأسماء) فى المعنى والدلالة، واختلاف العبارات من حيث الفكرة والشيء الذى تشير إليه وتقرير أن (الرمز) و(المعنى) و(الدلالة) هم الأبعاد الحقيقية للغة، وكيف أن التحليل المنطقي يوضح لنا العلاقة بين (الرمز) و(المعنى). وبين (الرمز) و(الدلالة)، والعلاقة بين الرموز فيما بينها فى عبارات وقضايا. والحق أن (رسل) و(فتجنشتين) و(كارناب) قد استفادوا من نظرية (فريجة) فى "المعنى والدلالة".

فالمعنى هو الفكرة التى نعبر عنها بلغة

والفكرة تختلف عن الشيء الذى يقع تحتها أو عن (الدلالة) التى

(1) Stace: Positivism, P. 216.

يشير إليها المعنى. ومن ثم فإن لدينا مستويين هما:

(1) مستوى المعنى، وتتجلى فى هذا المستوى الناحيـة الفكريـة للغـة وارتباط الأفكار بالرموز والصيغ والأشكال.

(2) مستوى الدلالة، وتتجلى فيه الناحية الشيئية أو المادية التى تـشير إليها العبارات اللغوية المختلفة فهى، أى الصفة الشيئية، ليست فى اللغـة ذاتها، بل خارجة عنها.

فالاسم باعتباره رمزاً لغوياً له معنى، وهـذا المعنـى هـو الفكـرة وإذا كان للاسم دلالة، فإن دلالته هى الشيء الذى يشير إليه الاسم (ومن ثم من الممكن أن نحصل على أسماء لها معنى من دون أن يكـون لهـا دلالـة) مثل قولنا (حورية البحر) اسم له معنى ولكننا لا نجد من بين الأشياء ما يدل عليه[1].

ولعل ما يفيد فى وضوح العلاقة بين المعنى والدلالة أن نصورها عـلى هذا النحو وهـو مـا نجـده فى كتـاب "أوجـدن" ogden و"ريتـشاردز" richards "معنى المعنى" the meaning of meaning.

(3) أن بين الفكر والرمز علاقة سببية، وقد تكون هذه العلاقة مباشرة فى حالة تفكيرنا بشيء قـائم نـراه، أو غـير مبـاشرة فى حالـة تفكيرنـا فى شيء لا ندركه مباشرة.

(4) أن بين الفكر وما يشير إليه علاقة كذلك، وذلـك لأن مـا يرمـز

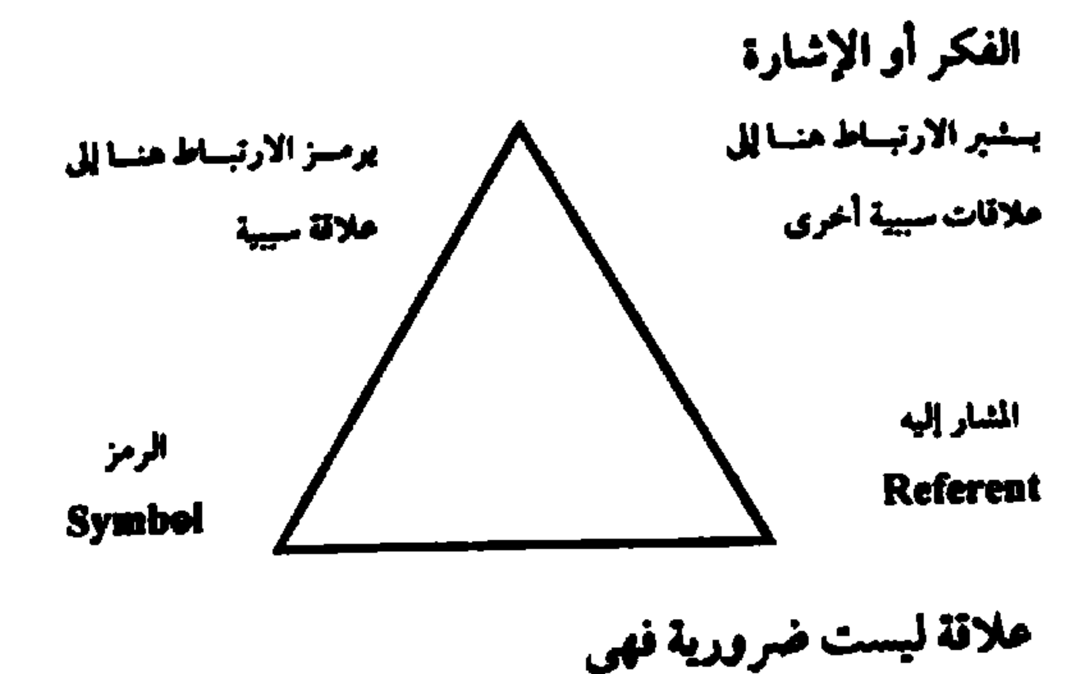
---

(1) ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة: دراسة تحليلية نقدية للاتجاهات العلميـة في فلـسفة القـرن العـشرين "منـشورات الجامعـة الليبيـة. كليـة الآداب. الطبعـة الأولى 1970" ص36، ص 42، ص 44.

إليه الرمز من فكرة يجعل الفكرة على علاقة بالشيء الذي يدل عليه الرمز، فالرمز يثير فينا فكرة ما مثلاً، وتدل هذه الفكرة بدورها على شيء.

(5) أن بين الرمز وما يشير إليه من دلالة علاقة غير مباشرة، حيث يقوم الرمز مقام الشيء[1].

وعلى هذا الأساس تكون هذه العلاقات على شكل مثلث يكون الفكر في رأسه وعلى جانبيه يكون الرمز والشيء، فتظهر العلاقات السببية بين الفكر والرمز، وبين الفكر والشيء، بينما هي علاقة غير مباشرة بين الرمز والشيء.



(1) Ogden (C.K.) and Richards (I.A.) the Meaning of Meaning 'London, Kegan Paul, 1936' p.11, 101, 102, 116.

وعلى ذلك يميز (ستيس) وبوضوح بين المعنى meaning من جهة والدلالة significant من جهة أخرى. ففى الاستخدام الشائع نتحدث، وبدون تمييز، عن "معنى كلمة ما" و"معنى عبارة ما أو جملة ما"؛ ولكن (ستيس) يرى أنه من الضرورى التمييز بين الاستخدامات المختلفة للكلمة، أعنى التمييز بين كلمة "معنى" فى الصياغتين السابقتين، فإذا كان من الصواب الحديث عن "معنى كلمة ما" فليس من الصواب الحديث عن "معنى العبارة"، فإن معنى العبارة أو الجملة هو شيء "ينطبق عليه محمولات "الصدق" أو "الكذب" بينما لا تنطبق هذه المحمولات على معانى الكلمات المفردة؛ فكلمة "أحمر" ليست صادقة أو كاذبة. وعلى ذلك فتجنبا للخلط وحفاظاً على هذا التمييز فسوف نطلق على ما يوصف فى اللغة الشائعة "معنى العبارة" اسم "دلالة العبارة" فنقصر استخدام كلمة "معنى" فى مجال "الكلمات" المفردة فحسب: "فبينما للكلمات المفردة معانى فإن للعبارات أو القضايا دلالات". وليس لهذا التمييز تأثير على تصنيف العبارات أو المعانى كما فى التمييز بين "المعانى الإشارية" من جهة و"المعاني التعبيرية أو العاطفية أو الانفعالية من جهة أخرى؛ ومع ذلك فإن هذا التمييز يدخل فى "بنية اللغة" ومن ثم لا ينبغي، فيما يرى ستيس، التقليل من قيمته المنطقية[1].

[2: 1] ويشير "ستيس" إلى كيف تعرض مبدأ التحقق لتغيرات، تلك التغيرات التى طرأت على المبدأ نتيجة للحوارات التى كانت تدور بين الوضعيين أنفسهم أو نتيجة للانتقادات التى كان يوجهها إليهم خصومهم ومنهم "ستيس" نفسه، وهو يعرض هذه التغييرات على النحول التالي:

---

(1) Stace: Positivism. P.215.

أن معنى العبارة كان هو منهج التحقق منها، أعنى إمكانية التحقق verifiability، وقد كان المقصود بالتحقق هنا هو:

- التحقق المباشر direct.

- التحقق الكامل "الشامل" complete[1].

ويترتب على هذا التفسير نتيجتان على درجة كبيرة من الأهمية وهما:

[1: 2: 1] أنه إذا كان التحقق المباشر ضرورياً فسوف يلزم فيما يرى "ستيس" استبعاد كل العبارات التى يكون موضوعها هو أحداث الماضي واعتبارها عبارات لا دلالة لها؛ وذلك لأنه من المستحيل منطقياً، فى حدود هذا المعنى المقدم للتحقق، ملاحظة الماضي "الآن".

وبعبارة أخرى، يترتب على المبدأ الوضعي فى صورته الأصلية، أن نحكم على كل العبارات التى يكون موضوعها أحداث الماضى بأنها خالية من المعنى؛ فلما كنا لا نستطيع التقهقر إلى الماضى فلا يمكننا اختبار شيء من هذا الماضي أو التحقق منه، ومن ثم فإن عبارة من قبيل العبارة التى تقول أن "قلنسوة قيصر كانت حمراء اللون" هى عبارة بلا دلالة لأننا لا نستطيع معاينة هذا "الإحمرار" الآن أو التحقق منه. "فالتحقق من الآثار الحاضرة للأحداث الماضية لا يساعد طالما أن هذا التحقق ينصرف فحسب إلى الحاضر"[2].

ويشير "ستيس" هنا إلى "فكرة التحقق غير المباشر" indirect ولكنه يرى فيها تعبيراً عن نوع من "الدعة والخمول" فى الفكر، بجانب أنها

(1) Stace: positivism. P.216.

(2) Stace: Positivism. P.217.

تتضمن – فى نظره – قدراً كبيراً من الخلط فى الفكر؛ ففيما يتعلق بالماضى، فإن شروط صياغة عبارات لها "دلالة"، ليس هو أن تكون الوقائع التى تتحدث عنها هذه العبارة موجودة "الآن" ويمكن ملاحظتها والتحقق منها، وإنما يكفي هنا وجود بعض الآثار التى تتحدث عنها هذه العبارات مما يمكن ملاحظتها. أعنى أنه يكفى أن أتحقق، على نحو "غير مباشر" من أحداث وقعت فى الماضي، عن طريق التحقق "المباشر" من بعض آثار هذه الأحداث الماضية ومخلفاتها "الحاضرة"، فنحن لا نتحقق هنا من الأحداث ذاتها وإنما من "توابعها".

ولكن "ستيس" يعيب على هؤلاء الوضعيين هذا التصور للتحقق الموصوف بأنه "غير مباشر". فعندما يقال "أن زرقة عيون القط" هى مما يمكن التحقق منه بالنظر إلى عيون القط، فإن مصطلح "التحقق" هنا معناه – وببساطة – "الخبرة". فإن نتحقق معناه أن نختبر وأن نعاين. ولكن التحقق "غير المباشر" إنما يعنى التحقق بمعنى مغاير تماماً. فهو يعنى – فيما يرى "ستيس" – البرهنة عن طريق "الحجة" أو الاستدلال"[1].

وبعبارة أخرى، أن التحقق إذا تم تفسيره على أنه يعنى فحسب التحقق المباشر، فإن النظرية هنا يمكن النظر إليها على أنها تطبيق "للمبادئ التجريبية وهو ما تدعيه الوضعية لنفسها، أما إذا فهمت النظرية على أنها تعبير عن أن للعبارة معنى إذا كان هناك منهج للبرهنة عليها بالحجة المنطقية فإنها ستكون، من ثم، نظرية مختلفة تماماً، ومن ثم لن يكون لها علاقة ما بالنظرية التجريبية.

(1) Stace: The Nature of the World, p.21, 22.

وعلى الرغم من اتفاق كل (ستيس) و(لويس) في الموقف المعرفي، فكلاهما فيلسوف (ظاهري) في نظرية المعرفة. فإن (لويس) يفترق عن (ستيس) في القضية التي نعرض لها الآن، وأعني بها: ما إذا كان للعبارات التي تقال عن أحداث الماضي معنى أم أنها خالية من المعنى، كما يزعم الوضعيون وذلك بحسب منطق المعيار المقدم منهم للمعنى.

فإن (لويس) يحاول أن يجد لأصحاب الوضعية مخرجاً من هذا المأزق فنراه يقول في كتاب (الذهن ونظام العالم) mind and the world order [أن معرفة الماضي هي معرفة يمكن التحقق منها. ففي أي تاريخ، بعد حدوث حدث ما، يوجد دوماً شيء ما أو أشياء يمكن أن تكون موضوعاً لخبرة ما وهي خبرة يمكن عن طريقها أن تعرف الحادثة التي وقعت في الماضي. ولنسمي هذا الشيء أو هذه الأشياء توابع الحدث ويؤلف مجموع مثل هذه التوابع كل الموضوع الذي نريد معرفته وذلك على نحو تام الوضوح. فالحادثة فيما يرى (لويس) تسري خلال الزمان التالي وتمتد فيه])[1]

وفي المقابل نجد (ستيس) يتفق مع (سوزان ستيبنج) على أن كل العبارات التي تقال عن الأحداث الماضية، هي – بمقتضى منطق الوضعية المنطقية – عبارات بلا معنى، وذلك لأن التحقق من معنى هذه العبارات يقتضينا، كما قلنا، حركة إلى الوراء في الزمن لنتأكد من أن موضوعاتها قد حدثت بالفعل، وفي هذا "استحالة وجودية"، فهي

---

(1) Stace: (C.1): Mind. And the World Order 'London 1929' p.34, 36, 37, 143, 151, 196. Lewis (C.1): the Given Element in Empirical Knowledge. 'The philosophical Review vol.61, 1951' p.168 – 169.

استحالة تشبه، فى نظر "ستيس" تلك التى نواجهها إذا أردنا اختراق ذهن شخص ما لنتبين ما إذا كان إحساسه باللون الأحمر يماثل إحساسنا به. (وينتهي (ستيس) إلى أنه ليس هناك شخص ما، خارج مستشفى الأمراض العقلية، يعتقد أن العبارات التى تقال عن أحداث مضت هى عبارات خالية من المعنى لمجرد أنه لم يكن معاصراً لهذا الماضي وأحداثه ومن ثم لا يمكن التحقق منه، وبالتالي لا يمكن التحقق من العبارات التى تقال عنه[1]

ويلخص (ستيس) جوهر الخلاف بينه وبين أصحاب النظرية التحققية فى المعنى، ومعهم هذه المرة (لويس)، أعنى أن الماضي شيء يمكننا التحقق منه وذلك من خلال ما يمكن أن نطلق عليه (توابع الماضي الحاضرة). وهكذا فإن عبارة كتلك التى تقرر (أن بروتس اغتال قيصراً) يمكن التحقق منها، أعنى أنها تتحدث عن حادثة برغم وقوعها فى الماضي فإننا نستطيع التحقق منها عن طريق (توابعها الحاضرة) التى منها أنها دونت مثلاً فى كتب التاريخ الرومانى أو فى مسرحية "يوليوس قيصر" لمؤلفها وليم شكسبير.

ولكن السؤال الهام، فيما يرى (ستيس) هو: هل معرفة التوابع الحاضرة لحادثة ماضية تكافئ أو تماثل معرفة تلك الحادثة الماضية ومعاينتها؟ أعنى هل تتساوى المعرفة بالوصف بالمعرفة التى تتم باللقاء المباشر؟؟

لا شك فى أن الإجابة ستكون، فيما يرى "ستيس" بالنفي. لأننا إذا

(1) Stebbing (S.): Communication and Verification.

أجبنا على هذا السؤال بالإيجاب فعندئذ ستكون "معرفتنا" بأن عملية (اغتيال بروتس لقيصر) قد تم وصفها فى كتب التاريخ الروماني أو فى مسرحية شكسبير يوليوس قيصر (إذا ما كان هذا الوصف هو الأثر الوحيد المتبقي)، مكافئة لمعرفتنا بأن حادث الاغتيال قد حدث بالفعل فى مكان وزمان معينين. إن القضية التى تقول:

(1) (اغتيال بروتس قيصراً) يمكن أن يكون لها، فيما يرى "ستيس" نفس معنى القضية التى تقول:

(2) (ذكرت مسرحية يوليوس قيصر لمؤلفها شكسبير، إن بروتس اغتال قيصراً). وأيضاً لها نفس معنى القضية التى تقول:

(3) (جاء فى كتاب التاريخ الروماني أن بروتس هو الذى قام باغتيال قيصر).

ولكن الأمر ليس على هذا النحو: فبإمكاننا أن نتحقق ويسر من القضيتين الثانية والثالثة وذلك بالرجوع إلى المسرحية والكتاب ونتبين كيف أنهما صادقتان ومع ذلك فقد تكون القضية الأولى المتعلقة بالحادثة نفسها قضية (كاذبة) أعنى أن تكون الحادثة موضوع القضية لم تقع أصلاً بل أن الأشخاص الذين تتحدث عنهم القضية أشخاص وهمية لا وجود لها فى التاريخ. ومن ثم لا يمكن أن يكون لقضية كاذبة نفس معنى القضية الصادقة. والأمر هنا وكأنه ليس بإمكاننا – فيما يتعلق بالماضي – أن نميز بين (الحقيقة) و(الخيال) فى هذا الماضي[1]

فليس بإمكاننا أن نعرف أن (الحادثة الحاضرة "س") وهى هنا ورود

(1) Stace: Metaphysics and Meaning 425, 427.

القضيتين الثانية والثالثة فى الكتب، لها (علة) معينة فى الماضي، وهى هنا (اغتيال بروتيس لقيصر) إلا إذا كان لـدينا معرفـة بهـذا المـاضي، وهـى معرفة - فيما يرى ستيس - متميزة منطقياً عن معرفتنا بالحاضر، بـالرغم من أن هذا الحاضر قد يكون هو (الدليل) الوحيد الذى لـدينا عـن هـذا الماضي الذى يمثل، كما قلنا، معرفة متميزة عن الحاضر.

فالعلاقة بين (الحاضر) و(الماضي) ليست علاقة "سببية" أو "علية" فالرغم بأننا نستطيع أن نعرف الماضي من الحاضر باستدلال عـلى سـببي هو، فى نظر "ستيس"، زعـم متنـاقض منطقيـاً وغـير مقبـول "لأننـا إذا افترضنا خلافاً لتلك فسوف نجد أنفسنا نـدور فى دائـرة مفرغـة حيـث سيكون من المستحيل فيما يرى ستيس أن نتخلص من فكرة أنه إذا كانت (معرفة) الماضي فى هوية مع (معرفة) الحاضر، فإن الماضي (ذاته) فى هوية مع الحـاضر (ذاتـه). والعقـل الـسليم يـرفض هـذا ويعتـبره مـن قبيـل اللامعقول.

فالماضي شيء لا يمكن، بحسب ما ينتهى به مبـدأ التحقـق، التحقـق منه على الإطلاق مما يمثل عجزاً حقيقياً يجـرد هـذا المبـدأ مـن الفاعليـة وذلك فيما يتعلق بمعرفة هذا الماضي، وينتهي (سـتيس) إلى قـصور هـذا المبدأ عن فهم حقيقة العبارات التى تقال عن المـاضي وأن هـذا القـصور يعبر، وبوضوح تام، عن الاستسلام الأولاني الكسول لسطوة الوقائع[1]

ويعـترف "سـتيس" بـأن هنـاك محـاولات قـد بـذلت مـن جانـب الوضعيين المنطقيين أنفسهم لإنكار هذه الاستحالة المنطقية وذلـك فـيما

(1) Stace: positivism p.217. Ayer: Language, Truth and logic, p.26, 72.

يتعلق بقضايا الماضي المشار إليها، ولكنه يقرر، فى النهاية، أن جميع هـذه المحاولات لم تكن لتقنعه بتغيير موقفه، وأن هذه المحاولات، من ثم كان مصيرها الإخفاق[1] ولكـن الـسؤال هـو، إلى أى حـد كـان "ستيس" موضوعياً فى حكمه على الوضعيين ومنصفاً لهم وذلك فيما يتعلق بالحكم على القضايا المقولة على الماضي؟؟

ويمكننا فى الرد على هذا السؤال أن نذكر نقطتين، وهما: -

(١) إذا كان مبدأ التحقق، وكما يفهمـه آيـر، يتـضمن بالـضرورة كـما يزعم "ستيس" أن تكون كـل العبـارات التـى تقـال عـن المـاضي، هـى عبارات خالية تماماً من المعنى، فكيف تأتى لألفريد آير "أن يختـار مثـالاً للسؤال الذى له معنى السؤال الخاص بها إذا كانـت لوحـة مـا هـى مـن أعمال الفنان جويا أم لا؟؟ واختار للحديث الذى لا معنـى لـه الخـلاف بين المثالية من جهة والواقعية من جهة أخرى؟؟ فنراه يقـول "لنفـترض أنه حدث اكتشاف لوحة ما، وأن الذى اكتشفها يـزعم أن هـذه اللوحـة هى من أعمال الفنان العالمي جويا.. فإن هناك، والحـديث لآيـر، بعـض الإجراءات المحددة التى يمكن القيام بها لحسم هذا الأمـر. فـإن النقـاد

(1) Ayer (A.): the principle of Verifiability 'Mind 1935', pp.199-201.

Waismann (F.): Notes on talkes with Wittgenstein 'Philoso R. vol. 74 1965' p.12-16. the principles of Linguistic philosophy 'London; Macmillan 1965'. Verifiability 'Flew Antony' Logic and Language. Ed, Basil Black Well. 1968). Evans (J.L.): On Meaning and erification 'Mind 1963'. Encyclopedia of Philsophy, vol.8. 241-242.

نفادي (السـيد): معيار الصدق في المعنى في العلم الطبيعية والإنسانية، (مبـدأ التحقـق عنـد الوضعية المنطقية)، دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. 1991ص 13، 14، 64، 58، 61.

يفحصون الصورة ويبحثون عن نقاط مماثلة بينها وبين الأعمال الأخرى لجويا ثم يبحثون عما إذا كان هناك إشارة معاصرة للوحة أو تالية لها تؤكد هوية اللوحة.. الخ، وهل هناك من يزعم أن عبارات تقال عن "بروتس" و"قيصر" هى بالضرورة عبارات خالية من المعنى؟؟

وإذا كان من الصواب أن نقول إن التاريخ القديم هو دوماً، برغم أن هذا ليس هو الشأن فى جميع الأحوال - أكثر صعوبة عندما يتعلق الأمر بالتحقق والتثبت وذلك بمقارنته بالوقائع والأحداث المعاصرة والمؤكدة، فإننا نقول، توضيحاً لموقف "آير" وغيره من الوضعيين، أن ما كان يتحدث عنه هؤلاء ليس هو "الصعوبة" إنما هو "الاستحالة" وذلك فيما يتعلق بالقضايا الميتافيزيقية، فليس الحال هنا خاص بصعوبة قد تتكفل الاكتشافات بحلها إنما باستحالة ينعدم فيها "الحل" تماماً. والحق أن "آير" لم يزعم بحال إمكانية التحقق الكلي من قضية من هذا القبيل، فما ورد فى الكتب لا يمثل تحققاً حاسماً ولا يمثل التحقق الوحيد، فهو لم يزعم أن عدد الخبرات التى يمكنها أن تساهم فى التحقق خبرات محدودة ونهائية؛ فإن كل ما صرح به "آير" هو أنه بالإمكان العثور على خبرات، مثل تلك الخبرة التى حصلنا عليها من الكتب عن "بروتس" وعلاقته بقيصر، وأن هذا هو كل ما يتطلبه مبدأ إمكانية التحقق ويقتضيه[1].

(2) لقد اقتبس "آير" عبارة مورتس شليك" مع موافقته عليها: (أن هناك معنى كامل فى قولنا إن هناك فى الجانب الآخر للقمر جبل ارتفاعه

---

(1) Sidgwick (A.): Verifiability and Meaning (Mind) p.63 – 64. Ayer: The principle of verifiability, p.200.

يصل إلى عشرة آلاف قدم، بالرغم من أن هذه قضية لا يمكننا وربما كان من المستحيل أن نكون فى موضع يسمح لنا التحقق منها وذلك بسبب الصعوبات العملية التى كان من الممكن أن نصطدم بها فى زمن "شليك" ولكنها – من حيث المبدأ – قضية يمكن التحقق منها. فنحن نعرف ما هى الإجراءات الممكن اللجوء إليها للتحقق منها أو تكذيبها. فنحن إذا نجحنا فى الوصول إلى الوجه الآخر من القمر سنعرف بيقين كيف نحسم هذه القضية، بينما يؤكد "آير" على أن تأكيدات الميتافيزيقا هى تأكيدات، من حيث المبدأ، تأكيدات لا يمكن التحقق منها[1]

فالعبارة يمكن أن يكون لها معنى واضح بالرغم من وجود الصعوبات العملية التى تحول دون عملية التحقق منها، وبعبارة أخرى أن المعنى يعتمد – بحسب تصور "آير" – ليس على إنجاز التحقق إنما على (معرفة) نوع الاختيار الذى يستهدفه (المتحدث) ويعتبر كافياً لإقناعه[2]

ويمكننا أن نقول رداً على "ستيس" ودفاعاً عن الوضعية إن الزمن "سيال" بحيث لا يوجد هذا التمييز القاطع والحاد بين "الماضي" و"الحاضر" إلا إذا كنا نقنع ونكتفي بأن نجعله يعتمد على الزمن المستخدم فى اللغة. فالوقائع والأحداث تقع قبل before ملاحظتها، ومن ثم قبل أن يكون من الممكن تسجيلها كوقائع وأحداث. فيمكننا أن نقول إن السماء تمطر ويكون المطر الذى نتحدث عنه قد سقط بالفعل

(1) Ayer: Ibid.

(2) Sidgwick: Ibid.

وانتهي ولعل ما عاناه "برادلي" و"ماكتجارت" وغيرها من المثاليين "أن الزمن وهم وغير حقيقى" time is unreal[1]

[2:2: 1] أما إذا كان "التحقق الكامل" ضرورياً، فسوف يلزم – فيما يرى "ستيس" أن تصبح القضايا "الكلية" universal قضايا لا دلالة لها طالما كان من المستحيل منطقياً أن نلاحظ العدد اللانهائي من الوثائق اللازمة للتحق على نحو كامل من هذه القضايا الكلية، بل أن هذا النقد ينسحب أيضاً على القضايا الجزئية واعتبارها هى الأخرى غير ممكنة التحقق حيث أن التحقق الكامل هنا يتضمن بالمثل عدداً لا نهائياً من الملاحظات والمشاهدات[2]

ولعل هذا هو ما دفع بعض الوضعيين مثل "آير" و"رودلف كارناب" و"فريدريش فايسمان" إلى تطوير موقفهم من هذا المبدأ الوضعي، فقد أشار "كارناب" إلى إمكانية ظهور دليل سلبي مما يجعلنا لا نصل إلى (اليقين الكامل) وأشار فريدريش فايسمان إلى ما أطلق عليه "عدم الاكتمال الجذري أو المبدئي" essential incompleteness وأشار أيضاً إلى "التركيب أو النسيج المفتوح" open texture وهو ما يذكرنا بمغالطة "السؤال المفتوح" open question fallacy التى أشار إليها "جورج أدوارد مور" عندما كان بصدد مشكلة التعريف فى التصورات الأخلاقية[3]

---

(1) Bradley (F.H.): Appearance and Rality '2nd ed Oxford 1897 Reprinted 1969', pp. 128, 147, 105-115, 250. Mctaggeat (J. Ellis): An Ontological Idealism in contemporary British philosophy, vol. 1 ed by J.H.Muirhead 'London 1924-1925' P.249-269.

(2) Stace: positivism, P. 218.

(3) أنظر هامش رقم (1) في الصفحة السابقة.

ان كل هذه الأوصاف والتسميات من جانب الوضعيين تستهدف التأكيد على "استحال الوصول إلى اليقين الحاسم والكامل"؛ هذا اليقين الذى يحول دون الوصول إليه عدم إمكانية حصر كل ما يتعلق بالموضوع من صفات وخصائص هذا من ناحية، ثم إمكانية أن يظهر فى المستقبل ما يدحض هذا اليقين أو يهزه وهذا من ناحية أخرى.

وبعبارة أخرى، فإنه يكفي أن أتحقق تحققاً "جزئياً"، وإن كان "كافياً" من القضية الكلية التى تقول "إن الماء يغلي فى درجة مائة"، وذلك عن طريق التحقق المباشر من حالات معينة تحدث فيها ملاحظة غليان الماء عند هذه الدرجة المئوية. وهذا هو ما أشار إليه "كارناب" بمبدأ اختبار القضية testing أو ما أشار إليه "آير" بالتحقق الضعيف weak الذى ننتهي فيه إلى "صدق محتمل" فحسب ولا نصل فيه – بحال إلى "صدق يقيني"؛ وواضح أن هذا النوع من التحقق ينطبق على ما وصفه "آير" بالقضايا التجريبية العامة، أو القضايا الخبرية العامة" التى يتم التحقق منها باللجوء إلى "الخبرة الحسية والاحتكام إليها". فالتحقق هنا "ضعيف" لوجود "إمكانية ظهور حالات مغايرة لتلك الحالات التى كنا قد اختبرناها بالفعل. ويؤكد "آير" وبوضوح: إننا إذا تمسكنا – عند التحقق من هذه القضايا "الخبرية العامة" بالتحقق القوى والكامل واعتبرناه المعيار المعتمد للمعني لكان لزاماً علينا، عندئذ أن نحكم على هذه القضايا بنفس الحكم الذى نحكم به على القضايا الميتافيزيقية! [1]

وعلى ذلك يكون الشرط اللازم لكى تكون العبارات الكلية ذات

---

(1) Ayer: Language, truth and logic, p. 38, 37, 72. Stace: Positivism, p.219. : Metaphysics and Meaning, p. 423.

"دلالـة" لـيس هـو أن تكـون "كـل" all الوقـائع التـى تتحـدث عنها وتؤكدها، وهو وقائع لا نهائية، مما يمكـن ملاحظتـه ومـشاهدته، وإنما المطلوب فقط هو توفر "بعض" some هذه الوقائع مما يمكـن ملاحظته أو مشاهدته، وهو المقصود بالتحقق "الجزئي""(1)

[3: 2: 1] وهكذا يكون قد حدث - فيما يرى ستيس - ما يمكـن أن نصفه بأنه "تخفيض" فى مطالب مبدأ التحقق، فقد أصبح "غير مبـاشر" بعد أن كان "مباشراً"، وأصـبح "جزئيـاً" بعـد أن كـان "كليـاً"؛ وهـو تخفيض تـصور الوضـعيون أنـه يعيـد الاعتبـار إلى "عبـارات المـاضي" و"العبارات الكلية"، وذلك بعد أن كان قد تم اسـتبعاد هـذه العبـارات من قبل وذلك بمقتضي الصياغة الأولى للمبدأ؛ فقد أصبح التحقق "غير المباشر" وسيلة للحكم على صدق عبارات الماضي أو كـذبها؛ والتحقـق "الجزئي" وسيلة للحكم على الصدق فى العبارات الكلية.

بالإضافة إلى أن "ستيس" يرى أن بعض الوضعيين المناطقة قـد ارتـدوا عنها، وربما يأتى فى مقدمة هؤلاء (المرتدين) آير، أو هـم على الأقل قد ظلوا يدخلون عليها من (التخفيضات) و(التحسينات) إلى حد قـد أصـبح معـه من الصعب التعرف عليها فى (ثوبها الجديد). ولكن (سـتيس) يـرى، مـن جانبه أن التعديل الصحيح واللازم لإنقاذ هذه النظريـة الحقيقيـة، ويمثـل طوق النجاة لهؤلاء التحقيين يوجد فيما أطلق عليها (النظرية التجريبيـة) فى المعني أو "المبدأ التجريبي" empirical principal وهى النظرية التى نفضل، من جانباً، أن نطلق عليها (النظرية الخبرية فى المعنى) أو "النظرية الظاهريـة

(1) Stace: positivism. P.219. Stace: Meatphysics and Meaning, p. 422, 424.

"ظاهري" ليس فقط في وصف المعنى بل وفي وصف الميتافيزيقا فقد اعتبر كتابه طبيعة العالم مقالاً في "الميتافيزيقا الظاهرية"[1]

ويمكننا أن نضيف إلى ما يؤكده "ستيس"، ملاحظتين:

(1) أن الوضعيين قد خالفهم الصواب عندما زعموا أن هذا المعيار أو هذا المبدأ هو معياراً لتحديد "المعنى" meaningfulness فهو، في أفضل حالاته، لا يزيد عن كونه مجرد أداة لتمييز "العبارات التجريبية" فحسب.

(2) إن هذا المبدأ قد خلط بين سؤالين وهما، السؤال عن ما إذا كان للعبارة معنى هذا من جهة والسؤال عن ما إذا كان ما تقرره العبارة صادق أو كاذب. فهناك بالتأكيد فرق بين "المعنى" و"الصدق" ولا يجوز بحال الخلط بينهما.

فقد يكون للعبارة "معنى" دون أن نعرف ما إذا كانت القضية التي تعبر عنها صادقة أم كاذبة.

المبحث الثانى

فى مبدأ الأنواع التى يمكن ملاحظتها" وكيف أن هذا المبدأ هو الشرط المنطقي لإصلاح الوضعية، والعودة بها إلى سيرتها الأولى

[2] لقد كان "ستيس" يستهدف من نقده للوضعية المنطقية إصلاحها وإثبات أن هذا المبدأ الوضعي أو مبدأ إمكانية التحقق يحتاج فى الحقيقة إلى مبدأ آخر، هومبدأ فيما يرى، لم يتنبه إليه "الوضعيون" أنفسهم، وليس هذا فحسب بل ولم يتنبه إليه كل الذين توجهوا للوضعية بالنقد أو بالعرض، فهو يرى أن هذا المبدأ كان دوماً مضمراً فى فكر وهؤلاء الوضعيين وإن لم يصرحوا به فما هو هذا المبدأ الذى يشير إليه "ستيس" والذى يرى أنه يمثل، بالنسبة إلى الوضعيين المنطقيين، القاعدة؟ وما هو موقفه منه وهل يأخذ به أم أنه يرفضه؟؟

يطلق "ستيس" على هذا المبدأ أسم "مبدأ الأنواع التى يمكن مشاعدتها وملاحظتها" principle of observable kinds أو بعبارة أخرى "مبدأ الأنواع التى يمكن التحقق منها" وهو ما يمكن أن نطلق عليه مبدأ "ستيس" ويعبر "ستيس" عن مبدئه على النحو التالي:

[إن العبارة، لكى يكون لها دلالة يجب أن تثبت "أو تنفى" وقائعاً، وهذه الوقائع، تؤلف فيما بينها، "نوعاً" أو "فئة" من قبيل "الأنواع" أو "الفئات" التى يمكن منطقياً وعلى نحو مباشر، أن نلاحظ بعض وقائع أو بعض حالات تؤلف فيما بينها حالات أو وقائع من هذا النوع أو من هذه الفئة. ولكن إذا كانت العبارة تستهدف إثبات "أو نفى" وقائعاً أو

حالات تؤلف فيما بينها "فئة" أو "نوع" من قبيل "الأنواع" أو "الفئات" التى يكون من المستحيل منطقياً أن نتحقق على نحو مباشر من أية حالة أو واقعة مما تندرج تحت هذه الفئة أو هذا النوع، عندئذ، وعندئذ فقط تكون العبارة "بلا دلالة""[1]

ويعطينا "ستيس" مثالاً لمبدأ الأنواع التى يمكن التحقق منها أو مشاهدتها العبارة التى تقول "إن نابليون عبر جبال الإلب": ولا يستهدف "ستيس" من هذه العبارة أن يبين ما إذا كان نابليون قد عبر بالفعل جبال الإلب أم لا؛ أو أن يبين ما إذا كانت الواقعة المحددة التى تتحدث عنها العبارة هى فى حد ذاتها قد حدثت بالفعل أم لم تحدث، أعنى ما إذا كانت القضية التى تتحدث عنها العبارة قضية صادقة أم كاذبة كواقعة تاريخية قد حدث فى الماضي إنما يستهدف "ستيس" من العبارة شيئاً آخر لا علاقة له بحدوثها أو عدم حدوثها بالفعل فى التاريخ. فإذا كان من المستحيل منطقياً أن نلاحظ الآن وعلى نحو مباشر واقعة "عبور نابليون جبال الإلب" التى تثبتها العبارة، وذلك لأن هذه "لواقعة" لم تعد موجودة (الآن) بحيث يمكن التحقق منها أو مشاهدة حدوثها؛ فإن هذه الواقعة "عبور نابليون الإلب" هى مثال أو حالة من (فئة) عامة من الوقائع التى يمكن التعبير عنها فى القضية "الناس يعبرون الجبال"؛ وهكذا فإن العبارة الأصلية برغم أنها تقرر واقعة ما، وهى واقعة بالرغم من أنه من غير الممكن ملاحظتها أو مشاهدتها الآن فإنها "تمثل" حالة أو نموذج لنوع أو فئة من الوقائع التى يمكن

(1) Stace: positivism. P. 218. Stace: Nature of the World, p.23. Stace: positivism. P.218.

ملاحظتها أو مشاهدتها ومن ثم فإن هذه العبارة وبمقتضى مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها، هي عبارة لها "دلالة". أما إذا كانت الوقائع المقررة في العبارة هي من قبيل الوقائع التي لا يمكن في ذاتها ملاحظتها أو مشاهدتها، بالإضافة إلى أنها تنتمي إلى ذلك النوع أو الفئة التي تكون الوقائع التي تندرج تحته من المستحيل منطقياً ملاحظتها أو مشاهدتها فإن العبارة التي يكون المطلوب التحقق منها هي بالضرورة عبارة لا معنى لها أو هي عبارة لا دلالة لها.

ويضرب "ستيس" مثالاً آخر يوضح به فكرته فالقضية التي تقول (كانت قلنسوة قيصر حمراء اللون) هي قضية تتحدث عن شيء ماضي إلا أنه يرى أنها، وخلافاً لرأي الوضعيين، قضية لها معنى ليس لأننا قد تأكدنا بالفعل من أن قلنسوة القيصر كانت حمراء؛ فربما كان القيصر من صنف الرجال الذين يفضلون عدم ارتداء قلنسوة. فالقضية لها معنى لأن (الإحرار) كيفية توصف بها الأشياء، وهي كيفية تشير إلى تصور له تطبيق في الخبرة. وهذا هو كل ما نحن بحاجة إليه للمعنى. وينسحب هذا الذي نقوله على باقي التصورات التي تتألف منها القضية مثل (قلنسوة) و(وجود). فإذا كانت العبارة تتحدث عن واقعة ما مما لا يمكن التحقق منه تحققاً مباشراً، وكانت هذه الواقعة تنتمي إلى فئة أو نوع من الوقائع التي لا يمكن، بحال، تصور إمكانية التحقق منها، فإن هذه العبارة تكون، وبوضوح، عبارة خالية من الدلالة. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن القضية (الفئة س موصوفة بالكيفية ص) لا ينبغي لكي يكون لها معنى أن أتحقق تحققاً فعلياً من أن (كل) فرد في الفئة (س) موصوف بالفعل بالكيفية (ص) وإنما يكفي أن يكون لدى (خبرة) ببعض أفراد الفئة (س) لأحكم باتصاف (كل) أفراد هذه الفئة بالكيفية المشار إليها في القضية. ومن ثم

فالحكم هنا يتجاوز الأفراد موضوع الخبرة الفعلية إلى خبرهم مما لم يوقع في حدود هذه الخبرة، أعنى خبرتي المحددة زمانياً ومكانياً"[1]

وعلى ذلك فإنه إذا كان من المستحيل منطقياً التحقق من العبارة التي تقول "إن الماء يغلى عند درجة 100 °، وذلك لأنها تشير إلى عدد لا نهائي من الوقائع، فإن بإمكاننا ملاحظة (حالات) أو (عينات) من هذه (الفئة) أو هذا (النوع) (الماء يغلي عند 100 °) التى ينتمي لها "حالات لا نهائية ممكنة"؛ ومن ثم فإن العبارة الأصلية تشير إلى فئة أو نوع لشيء يمكن ملاحظته والتحقق منه ومن ثم يكون للعبارة "دلالة".

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مبدأ "ستيس" يلزم بالضرورة عن مبدأ النظرية التحققية، ومع ذلك فإن "ستيس" يشير إلى أن مبدئه قد يبدو على أنه لا شأن له بما يتمسك به الوضعيون أو يأخذون به، أعنى أن هذا المبدأ قد يبدو وكأنه يتحدث عن شيء مختلف عن ما يتحدث عنه المبدأ الوضعي. ولكن هل يمكن أن نتبين بعض أوجه الاختلاف بين المبدأ الذى يقول به "ستيس" ومبدأ التحقق الذى يقول به الوضعيون؟؟

يحدد "ستيس" الاختلافات الأساسية بين المبدئين فيما يلى:

(1) – يستقدم مبدأ الأنواع التى يمكن ملاحظتها مفهوم "الفئات" أو "الأنواع" بينما لا يذكر المبدأ الوضعي شيئاً عن هذا المفهوم على الإطلاق.

(2) – يستخدم المبدأ الوضعي مفهوم "التحقق غير المباشر"، وهذا التحقق غير المباشر قد ترك كلياً فى مبدأ الأنواع التى يمكن ملاحظتها،

---

(1) Stace: positivism. P. 219 – 220. Stace: Nature of the world, p.23. Stace: positivism. P.218.

وهو المبدأ الذى يتضمن فقط مفهوم "التحقق المباشر" أو الملاحظة المباشرة وبعبارة أخرى نقول إنه إذا كان (المبدا الوضعي) قد استخدم مفهوم التحقق غير أخرى نقول إنه إذا كان (المبدأ الوضعي) قد استقدم مفهوم التحقق غير المباشر ليتجاوز به مشكلة التحقق من القضايا الكلية فإن (مبدأ الأنواع التى يمكن ملاحظتها أو التحقق منها يكتفى بالتحقق المباشر دون أن يضطر إلى اللجوء إلى استخدام مفهوم التحقق غير المباشر وهو المفهوم الذى يخرج بالوضعية – فيما يرى ستيس – من دائرة التجريبية الأصيلة لأن هذا التحقق غير المباشر يجعل هذه النظرية تعتمد فى جانب كبير منها على "البرهنة الاستنباطية" أو "الحجة المنطقية مما يباعد بينها وبين النزعة التجريبية""[1]

[1: 2] وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو "إن هاتين الملاحظتين مرتبطتان إحداهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً"، وذلك لأن "مبدأ الأنواع التى يمكن ملاحظتها أو مشاهدتها" يدفع بالفيلسوف الوضعي إلى العودة إلى "مفهوم التحقق المباشر" وهو المفهوم الذى حاول جاهداً للتخلص منه وتجنبه. لأنه إذا تمسك بهذا المعنى المباشر للتحقق لاضطر إلى الحكم على القضايا الكلية والعامة بنفس الحكم الذى يحكم به على القضايا الميتافيزيقية.. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن "مبدأ الأنواع التى يمكن ملاحظتها أو مشاهدتها" لا يدفع بالوضعي المنطقي إلى الموقف القديم الذى كان موجوداً فى المبدأ الأصلي لإمكانية التحقق وهو يفعل هذا باستخدام مفهوم "الفئات" classes هو المفهوم الذى فات الفيلسوف الوضعي أن يستفيد منه فى مبدأ التحقق.

(1) Stace: positivism. P. 219-220.

لنفترض أن القضية التى نريد اختبار ما لها من "دلالة" هـى القـضية "ق"، فبمقتضي مبدأ "شليك schlick" فى إمكانية التحقق، فإن الوقـائع التى نريد إثباتها أو نفيها فى العبارة "ق" ينبغي أن تكون هـى نفـسها مما يمكن ملاحظته أو التحقق منه، وفى المقابل فإن ما يقوله المبدأ الوضـعي الجديد، أعنى فى الصورة التى قدمها "كارنـاب" و"آيـر" فـإن الوقـائع المثبتة أو المنفية فى القضية "ك"، وهى المـستنبطة مـن القـضية "ق" هـى التى يجب أن تكون مما يمكن ملاحظته أو التحقق منه، فالمبـدأ الوضـعي هنا لا يخبرنا بشيء ما يتعلق بإمكانية التحقق أو عدم إمكانية التحقق من الوقائع التى تقوم القضية ط ق بإثباتها أو نفيها، فـإن المبـدأ الوضـعي فى الصورة التى طورها "كارنـاب" و"آيـر" يتجاهـل كلياً الوقـائع التـى تتحدث عنها القضية "ق" سواء بالإثبات أو النفي"[1]

ولعلنا لا نجانـب الـصواب لـو قلنـا إن بـالموقف الوضـعي فى هـذا الصدد "ثغرة" ينبغى على الفيلـسوف الوضـعي أن يتعامـل معهـا، فـإن هناك شيئاً ما ينبغي من جانبه أن يصرح به، وهو شيء يتعلق بها إذا كانت الوقائع المثبتة فى القضية "ق" هى من قبيل الوقائع التـى يجـب أن تقبـل الملاحظة أم لا؟ ولكن شـيئاً مـن هـذا لم يحـدث. فقـد كـان الفيلـسوف

---

(1) Stace: positivism. P.220.

Schlick (M.): Meaning and verification if 'Contemporary Philosophy and its Origins Text and Radings ed by Peterfreund 'Sheldon', Denise 'Theodore' 1968 p.265. Carnap: Philosophy and Logical Syntax, p.9, 15, 425. Ayer: language, truth, and Logic, p.29, 52. Waismann: verfiablity, p.121-124.

نفادي (السيد): مرجع سابق.

الوضعي شغوفاً بأن يتجنب التصريح بـأن الوقـائع المثبتـة (أو المنفيـة فى القضية "ق") يجب أن تكون هـى نفـسها مما يمكـن مـن ملاحظتـه أو التحقق منه على نحو مباشر، لأن هذا التصريح سيجعل القـضايا التـى يكون موضوعها هو أحداث الماضي هـى قـضايا بالـضرورة، لـيس لهـا دلالة أو المعنى.

وفى سبيل برهنته على صـواب فكرتـه عـن العلاقـة الـضرورية بـين "مبدئه"، وأعنى مبـدأ الأنـواع التـى يمكـن ملاحظتهـا أو مـشاهدتها، و"مبدأ التحقق" ومحاولة بيان كيف أن مبدئه يلزم بالضرورة عـن مبـدأ الوضعيين بل أن مبدأ التحقق بدون مبدئه يفـتح البـاب عـلى مـصراعيه لكل الميتافيزيقا التى تستهدف الوضعية رفضها، نجد "سـتيس" يطـرح بعض التساؤلات المنطقية على الفيلسوف الوضعي ومنهـا، عـلى سـبيل المثال، هل كان هذا الوضعي المنطقي سيشعر بالرضا إذا قيـل لـه أنـه فى الموقف "ق ⊃ ك" يكون الوضع على نحـو بحيـث أنـه بـالرغم مـن أن الوقائع التى تثبتها القضية "ك" هى وقائع من قبيل تلـك الوقـائع التـى يمكن ملاحظتها والتحقق منها فإن الوقائع التى تثبتها القضية "ق" هى وقائع من قبيل تلك الوقائع التـى مـن المـستحيل منطقيـاً، بالنـسبة لأى شخص أن يلاحظ أية وقائع من قبيل النوع الذى تتحدث عنه؟؟[1]

وبعبارة أخرى، هل يمكن للفيلسوف الوضعي أن يسلم بإمكانية أن نستدل من القضية "ق"، وهى القضية التى تؤكد وجود فئة أو نوع مـن الوقائع التى تكون من حيث المبدأ بحيث لا يمكن منطقياً التحقق منها،

(1) Stace: positivism. P.220.

القضية (ك) التى تثبت الوجود لوقائع يمكننا منطقياً التحقق منها؟؟ أعنى: هل يمكننا أن نستنبط قضية تؤكد الوجود ولتكن القضية "إ" من قضية ولتكن القضية "ق" التى هى بحكم تركيبها المنطقي، لا تثبت هذا الوجود من حيث المبدأ.؟؟

لاشك فى أن الفيلسوف الوضعي المنطقي سيجيب بالضرورة على هذه التساؤلات التى طرحها عليه "ستيس" بالنفي ومن ثم يكون السؤال الذى عليه أن يجد له إجابة هو ماذا هو فاعل بالنسبة إلى الوقائع المثبتة فى القضية (ق)؟؟ ولأن الفيلسوف الوضعي لن يستطيع، فيما يرى "ستيس"، أن يجيب على هذا السؤال فإن الإجابة توجد فى الاعتراف بمبدأ الأنواع التى يمكن مشاهدتها؛ فليس الفيلسوف الوضعي مضطراً إلى الاعتراف بأن الوقائع "الخاصة أو الجزئية" التى تثبتها القضية (ق) هى من قبيل الوقائع التى تقبل التحقق، وهذا ما يرغب من جانبه أن يتجنبه؛ وأن كل ما هو مطالب به هو فقط الاعتراف بأن هذه الوقائع المثبتة فى القضية (ق)، برغم أنها هى ذاتها لا يمكن التحقق منها فإنها تنتمى إلى (نوع) من الوقائع أو (فئة) من الوقائع بحيث أن هذه الوقائع التى تنتمي لهذا النوع أو هذه الفئة هى من الوقائع التى يمكننا منطقياً مشاهدتها والتحقق منها. وبعبارة أخرى أن هذا النوع (وهذه الفئة) تستوعب حالات أخرى other مماثلة مما يمكننا التحقق منه، ولا يقول مبدأ الأنواع التى يمكن التحقق منها شيئاً أكثر من هذا. وهكذا ينتهي "ستيس" وذلك فيما يتعلق بالمبدئين، المبدأ الوضعي ومبدئه، إلى أن العلاقة بين الاثنين هى علاقة "لزوم منطقي" implication أو "تضمن" فالمبدأ الأول يتضمن الثانى، أو، والمعنى واحد، أن الثانى يلزم بالضرورة عن الأول، مما يلزم الفيلسوف الوضعي المنطقي بضرورة

التسليم به. بل إن "ستيس" لا يقف عند هذا الحد وإنما يرى إن مبدئه لا يجب أن ينظر إليه على أنه مجرد إضافة لمبدأ الوضعيين وإنما يمكن اعتباره "البديل" المنطقي لمبدأ الوضعية وأنه يعبر عن "الماهية" essence الجوانية لهذه الوضعية[1]

إن "ستيس" يرى أنه بالرغم من أن الفيلسوف الوضعي لم يحاول بحال تقديم صياغة واضحة وصريحة للمبدأ فقد كان (قابعاً) في ذهنه و(مستقراً) في وجدانه؛ فهو يستخدمه باعتباره مقدمة (مضمرة) أو (مستترة)، وهي تؤثر في كل تفكيره، سواء كان هذا التأثير بوعي منه أم كان بغير وعي. بل أن "ستيس" يتصور الأمر على نحو أعمق من هذا وأبعد بحيث أن الفيلسوف الوضعي قد يعترف، عندما تتم الصياغة الدقيقة والصريحة للمبدأ، بأن هذا هو نفس ما كان يستهدف التأكيد عليه طوال تفلسفه، ومن ثم فهو مبدأ واضح بذاته ولا يستاهل الأمر منه الإقرار به والنص عليه، بل قد لا يجد في الأمر برمته ما يستدعي مجرد الاعتراف به[2]

ولكننا قد لا نجانب الصواب لو قلنا إن التوفيق لم يحالف "ستيس" فيما نماه، حيث يقرر "آير" في المقدمة الضافية التي كتبها لطبعة 1946 من كتابه "اللغة والصدق والمنطق" أن "ستيس" كان على خطأ في زعمه أن مبدأ التحقق يتأسس على مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها، ويؤكد، في المقابل، على أنه إذا كان من الصواب أن كل عبارة تبين أن لها معنى باستخدام مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها يكون لها، في نفس الوقت،

(1) Stace: positivism. P.221.

(2) Stace: positivism. P.222.

معنى باستخدام "مبدأ التحقق" فإن العكس غير صحيح، أعني: هل لو تبين بمقتضى مبدأ التحقق verification أن عبارة ما ليس لـه معنـى، أن تكـون كـذلك بمقتـضى مبـدأ الأنـواع التـي يمكـن مشاهدتها أو ملاحظتها؟؟ إن الإجابة، فيما يرى آير، ستكون بالنفي: فهناك فرق بين "التحقق الفعلي" و"إمكانية التحقق".

ويؤكد "آير" بالإضافة إلى تلك، اختلافه مع "ستيس" حول تـسمية المبدأ، فإذا كان "ستيس" ينظر إليه إلى أنه "فـرض تجريبـي" empirical hypothesis فإنه، أي آير، يراه مجرد تعريف definition فحسب[1]

[2: 2] ويحاول "سـتيس" أن ينتقـل مـن حالـة التجريـد إلى التعيين ويعرض لمشكلة المعطيات الحسية على النحو الـذى تناولـه "آيـر" ayer ففى كتابه "مشكلة المعرفـة" the problem of knowledge وفى الفـصل الأول مـن كتـاب "أسـس المعرفـة التجريبيـة" the foundations of empirical knowledge يعرض "آير" لقضية أننا ندرك فقط "معطيـات حسية" sense-data ولا ندرك بحال "موضوعات مادية". لنفـترض أن الفيلـسوف الـذى يقـول بنظريـة "المعطيات الحسية" قـد دخـل، مع فيلسوف مخالف لرأيه، في جدال. فلدينا الفيلـسوف "س" الـذى يـزعم أننا لا ندرك المنضدة أو الكرسى وإنما نـدرك فحـسب معطيـات حـسية نظن أنها تخص المنضدة أو الكرسى؛ ولدينا من جهة أخـرى الفيلـسوف "ص" الذى يؤكد على أننا ندرك المنضدة الفعلية والكرسي الحقيقي. وما يستهدف "آير" التأكيد عليه هنا هو:

---

(1)Ayer: Languager, Truth and Logic. P. 18, 21.

أن هذين الفيلسوفين لا يختلفان فيما بينهما حول أية مشكلة تتعلق بالواقعة fact ولكنهما يختلفان فحسب حول مشكلة "لغوية". فالخلاف بينهما خلاف "لغوي وليس خلافاً يتعلق بشيء "خبرى" أو تجريبي واقعي". فهو خلاف "يتعلق باستخدام لفظي جديد، أعنى "توصية" recommendation من كل منهما باستخدام جديد للغة. فالأمر هنا قرارا باستخدام لغة فنية ما، ومن ثم فإن أحدهما يؤكد على أنه فى كل حالات الإدراك فإن الموضوعات التى يكون المرء على وعي مباشر بها هى "المعطيات الحسية وليس الأشياء المادية"، ومن ثم فالخلاف يرجع، فى نهاية التحليل، إلى "الاختبار". فهو قضية اصطلاحية واتفاقية: ومن ثم فإن ضرورة استخدام لغة أو "علامات" معينة فى الإشارة إلى المعطيات الحسية هى ضرورة يحكمها فى النهاية "الاصطلاح أو المواضعة" فحسب وذلك لأن هذه المعطيات الحسية قد يكون لها من الصفات والخصائص غير تلك التى تحددت فقط بمقتضى هذا التعريف أو هذا الاصطلاح.

ومن ثم فإن نظرية المعطيات الحسية لا تتضمن، فى النهاية، فيما يرى "آير" أكثر من "تطوير لغة اصطلاحية محكمة ومتقنة" لوصف خبراتنا الإدراكية وليس بحال فرضاً أساسياً presupposition يتعلق بصحة نظرية بعنيها سواء كانت هذه النظرية تتعلق بعلل ما ندركه أو نحسه أو تتعلق بصفاته وكيفياته.

وهكذا لا تعنى (ذاتية) و(خصوصية) المعطيات الحسية الاعتراف بواقعة تجريبية وإنما يعنى فقط الاعتراف (بطريقة اصطلاحية أو توصية باستخدام معين للغة)؛ فالأمر كله – فى النهاية – هو أمر كياسة أو

حكمـة، أو هـو - بمعنـى آخـر - سياسـية إجرائيـة" question of policy"[1].

ولكـى يبرهن "آيـر" عـلى صـحة التفـسير اللغـوى للخـلاف بين الفيلسوفين "س" و"ص" يلجأ إلى الحجة التالية.

فهو يشير إلى أن الفيلسوفين يمكنهما فحـص الموضـوعات التـى هما بصدد الحديث عنها، أعنى الموضوعات التـى اتفـق "النـاس" فى الحياة الجارية على أن يطلقوا عليهـا أسـماء "المنضدة" و"الكـرسي"، وسـوف يتبين للفيلسوفين كيف أنهما يختلفان حول أيـة ملاحظـة؛ فـسوف يتفق الإثنان معاً حول اللون والشكل، بل وسوف يتفقان حول الوقائع التى يمكن ملاحظتها ومشاهدتها: ومن ثم إذا كان لا يوجد بين الإثنين ثمة خلافات حول "الوقائع" التى يمكن ملاحظتها، فلن يكون بيـنهما ثمة اختلاف يتعلق بالوقائع، ومن ثم فهما فقط إنما - يختلفان فيما بينهما حول أداة التعبير، أعنى اللغة التى يستخدمها كل منهما فى وصف "الوقـائع": فالخلاف بين الإثنين هو فى جوهره خلاف لغوي وليس بحال - خلافاً حول "وقائع"[2]

إن حجة "آير هى فيما نرى حجة غير مقنعة لنا بحال، فهـى حجـة لا تلزم فيها "النتيجة" التى يريد "آير" أن يخلص إليها من "المقدمـة" التـى يبدأ منها. فمن المقدمة التى تقول:

---

(1) Ayer: the Foundations of Empirical Knowledge ،Macmillan press LTd 1979/p.25.

(2) Ayer: The Foundations, p.25, 43, 135, 153. Ayer: the Cetnral questions of philosophy (Pelican Books 1978), p.75. Stace: positivism. P.222.

- أن الفيلسوفين (س) و(ص) يتفقان فيما بينهما حول كل الوقائع التى يمكن ملاحظتها ومشاهدتها ينتهى آير الى النتيجة التالية:

- أن الفلاسفة يتفقون حول كل الوقائع. أعنى الوقائع التى يمكن ملاحظتها أو التحقق منها والوقائع التى لا يمكن ملاحظتها أو التحقق منها.

ولكن السؤال الهام هنا هو: كيف ستكون إجابة "آير" لو أن هذين الفيلسوفين قد أكدا على أنهما يختلفان معاً حول "الوقائع التى لا يمكن ان تكون موضوعاً للملاحظة أو المشاهدة؟؟

قد يبدو هذه الموقف للفيلسوف الوضعي المنطقي على أنه موقف من قبيل "اللامعقول"، ولكن "ستيس" يحاول من جانب كيف أخطأ "ستيس" إثباته فى حواره مع الفيلسوف الوضعي المنطقي هو: إن العبارة التالية والتى تقول (إن كياناً من قبيل الكيانات التى يكون من المستحيل منطقياً أن يكون موضوعاً للملاحظة أو المشاهدة هو كيان يمكن أن يكون موجوداً) هى عبارة ذات دلالة[1]

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا إن بإمكاننا مهاجمة قضية "ستيس" التى أشرنا إليها ولكن اعتماداً على أسباب أخرى، حيث يمكننا أن نؤكد على [أنه ليس هناك بحال ثمة استدلال صحيح يمكننا فيه أن ننتقل من شيء ما يمكن مشاهدته أو التحقق منه" إلى ما لا يمكن – من حيث المبدأ – مشاهدته أو التحقق منه]. فليس بإمكاننا أن نعرف ما إذا كانت مثل هذه القضايا قضايا صادقة أم كاذبة. ومع ذلك فبإمكاننا أن ندافع

(1) Stace: positivism. P.222.

عن "ستيس" فنقول إن قضية (الصدق) و(الكذب) لم تكن بحال هي
التي في ذهن "ستيس" عند مناقشته للوضعية المنطقية بل لعلنا لا نبالغ
لو قلنا إن معظم الحجج التي استخدمها الفلاسفة، على سبيل المثال،
لإثبات وجود (الأشياء التي لا يمكن ملاحظتها أو مشاهدتها) أو ما
أطلق عليه الفيلسوف الإنجليزي (هربرت سبنسر في كتابه "المبادئ")
وصف (المجهول) أو ما يمكن معرفته un knowable هي، في الحقيقة
حججاً رديئة وبالغة السوء، وذلك إذا كنا نتحدث من وجهة نظر
الصدق والكذب. أما إذا كنا نتحدث من جهة حضور الدلالة أو غيابها
فإن الأمر هنا يكون جد مختلف.

ولا جدال في أن الفيلسوفين (س) و(ص) يمكنهما الاعتقاد بأنهما
بالفعل يختلفان فيما بينهما حول (الوقائع التي لا يمكن التحقق منها)،
فقد يأخذ أولهما وهو الفيلسوف (س) بوجهة النظر التي تؤكد وجود
الموضوع (ل) الذي يتصف بكيفيات (أصيلة) intrinsic (تطابق)
الكيفيات الحسية المدركة مثل الشكل والحجم واللون..إلخ، برغم أن
هذه الكيفيات الأصيلة تظل للأبد (محجوبة) عنا و(مستورة) ومن ثم لا
نعرف عنها سوى أنها (تطابق) الكيفيات المدركة حسياً، بالإضافة إلى
معرفتنا بأن هذا الموضوع يرتبط بما لدينا من معطيات حسية بعلاقة
"سببية" وقد أخذ "برتراندرسل" b. russell بهذه الوجهة من النظر في
كتابه "مشكلات الفلسفة". فالموضوعات الفيزيقية فيما يرى "رسل"
ليست، بحال، هي معطياتنا الحسية، وإنما يمكن النظر إليها على أنها هي
التي تسبب causing إحساساً ما لدينا من معطيات حسية؛ فالمنضدة
موضوع فيزيقي "يسبب" causes كذا وكذا من المعطيات الحسية؛ ومن
ثم ينبغي علينا أن نعرف أن كذا وكذا من المعطيات الحسية، هي

"معلولات" لموضوع فيزيقي ما[1] وفى المقابل نجد أن الفيلسوف الثانى وهو الفيلسوف (ص) ينكر وجود الموضوع (ل)؛ فليست المنضدة والكرسي بالنسبة إليه سوى مجرد "حزمة معطيات حسية"؛ هذه المعطيات التى اعتبرها الفيلسوف الأول (س) "معلولاً" أو "سبباً" لهذا الموضوع الذى ينكر الفيلسوف الثانى (ص) وجوده.

وهكذا يعترف الفيلسوفان بوجود "المعطيات الحسية" مما يعني اتفاقهما على كل ما يتعلق بالوقائع المشاهدة أو التى يمكن التحقق منها، ولكنهما يفترقان بعد هذا الاتفاق ويختلفان معاً حول ما إذا كان (الموضوع) (ل) موجوداً أم أنه ليس موجوداً؛ فهما يختلفان حول ما إذا كان هناك إمكانية لواقعة يفترض أنها موجودة ومع ذلك لا يمكن التحقق منها أو مشاهدتها أم أنه لا وجود لمثل هذه الإمكانية؟ إن إحدهما وهو الأول يؤكد وجود هذه الإمكانية بينما، فى المقابل، يصر الثاني على إنكار هذه الإمكانية وعدم الاعتراف بوجودها ويتوقف عند المعطيات الحسية فحسب ولا يتجاوزها. وبعبارة أخرى يمكننا القول إن الأول ينظر إلى هذه المعطيات الحسية على أنها "ناتج" أو نتاج على لموضوع ما، بينما لا يرى الثانى مثل هذا الرأى؛ فهو يتوقف عند هذه المعطيات ولا يتجاوزها إلى السؤال عن سببها أو علتها[2].

إن تناول (آير) لهذا الموضوع قد (يبدو) وكأنه قد تغاضي عن مناقشة هذا السؤال فى حجته، ولكن الحقيقة هى أن (آير)، فيما يرى "ستيس" لم

(1) Russell (B.): the problems of philosophy 'London, Oxford University N.Y. 1959', p.22, 30, 47, 48.

(2) Stace: positivism. P. 222-223.

يقع فى هذا الخطأ، بالإضافة إلى أن حجته فى جوهرها ليست كما تبدو لنا، أعنى أنها (تبدو) وكأن المقدمات التى تبدأ بها لا تؤدى منطقياً إلى النتائج التى تنتهى إليها، وبعبارة أخرى، أنها تبدو فقط وكأن (النتائج) فيها لا تلزم بالفعل عن "المقدمات"؛ وإذا كان ذلك كذلك فإن النتائج فى الحقيقة تلزم عن المقدمات، مما يعنى أن هناك، فى حجة "آير" مقدمة (مضمرة) لم يتم التصريح بها والتعبير عنها بوضوح وصراحة سواء كان ذلك بوعى من "آير"، وغيره من الوضعيين المنطقيين، أم كان ذلك بغير وعي منه ومنهم. وإذا كان ذلك كذلك فما هى هذه المقدمة التى تحمل بداخلها الحل لهذا الإشكال الذى يشير إليه "ستيس"؟

يرى "ستيس" إن حل الإشكال إنما يوجد فى (مبدأ الأنواع التى يمكن مشاهدتها) فإن السبب الذى أدى بالفيلسوف الوضعي المنطقي، مثل آير، إلى (استنباط) النتيجة التى تقرر إن الخلاف بين الفيلسوفين، (س) و(ص)، هو فى نهاية التحليل خلاف (لغوي) هو أن "آير"، والوضعيين المنطقيين، يرون أن أية عبارة يقال عن الموضوع "ل" من قبيل العبارات التى تثبت له الوجود أو تنفي عنه الوجود هى (عبارات دون دلالة)، وذلك لأن مثل هذه العبارات تثبت (أو تنفي) واقعة من نوع يكون من قبيل المستحيل منطقياً أن تكون موضوعاً لخبرة مباشرة، فقد يقول الأول أن (ل موجود) بينما يؤكد الثانى على أن (ل غير موجود) ولكنهما معاً لا يقولان شيئاً على الإطلاق، ومن ثم فليس هناك بين الإثنين اختلاف حقيقي، فقد يقول س (إن الله موجود) ويقول ص (إن الله غير موجود) وقد يقول الأول. (أن النفس خالدة) ويرد الثانى بأن (النفس فانية)[1].

---

(1) Ayer: Language Truth and Logic, 115-116.

ويمكننا من الأمثلة التي قدمناها أن نستخلص المفهوم [illegible] أن الفلاسفة الوضعيين المنطقيين عندما يزعمون أن القضايا الفلسفية في صميمها لفظية، وإن الخلافات بين الفلاسفة في جوهرها ليست خلافات تتعلق بوقائع وأنها خلافات لغوية، أعني حول الطريقة التي يستخدم بها كل فيلسوف اللغة، فإنهم يعتمدون في الحقيقة، على مبدأ "الأنواع التي يمكن مشاهدتها" وعلى ذلك فإن "ستيس" يرى أن هذا المبدأ هو، بالنسبة للوضعية المنطقية المبدأ "الأعمق" و"الدعامة المنطقية" التي يقوم عليها المذهب، فهو المقدمة الأولى التي تفترضها "الوضعية المنطقية" سواء تم التصريح بهذه المقدمة أو جاءت في صورة مضمرة، وسواء كان ذلك بوعي من الوضعيين المنطقيين أنفسهم أم كان ذلك بغير وعي منهم.

ولكن هل يمكننا أن نتصور إمكانية أن يكون مبدأ الأنواع التي يمكن مشاهدها أو ملاحظاتها غير لازم عن المبدأ الوضعي المنطقي؟ أو أنه لا يتضمنه؟[1]

[3: 2] كنا قد أشرنا إلى كيف تصور "ستيس" العلاقة بين القضية "ق" من جهة والقضية "ك" من جهة أخرى، وكيف أن هذه العلاقة عند الوضعيين المنطقيين لا تخرج عن واحد من الاحتمالين التاليين:

- الاحتمال الأول: ويقضي بأن تكن الحجة هنا "حجة استنباطية" deductive agrgument ومن ثم تأخذ الصورة الرمزية التالية [ق ⊂ ك] وتعني أن القضية "ك" تلزم بالضرورة عن القضية "ق" وقد يأخذ هذا الاحتمال أحد المعينين التاليين:

(1) Stace: positivism. P. 223-224.

(1) – المعنى الأول وهو الذى تقرر فيه القضية "ك" نفس الوقائع التى تقررها القضية "ق" بغض النظر عما إذا كان هذا التقرير يشير فقط إلى (بعض) هذه الوقائع أو يشير إلى (كل) هذه الوقائع. ومن ثم فإذا كانت القضية "ك" تثبت وقائعاً من النوع الذى يمكن منطقياً أن يقبل التحقق فإن القضية "ق" يجب بدورها أن تثبت وقائعاً من نفس النوع، وطالما أن القضية "ق" والقضية "ك" تثبتان نفس الوقائع فى (حدود) مختلفة، فإنه من الصواب نظرياً أن تقرر القضية "ك" (بعض) some الوقائع التى تثبتها القضية فقط، وأن تكون الوقائع (الأخرى) others التى تقررها القضية "ق" من قبيل تلك الوقائع التى لا تقبل المشاهدة أو التحقق وتكون فى نفس الوقت ليست جزءاً ضرورياً فى المقدمات. ومن ثم يكون المبدأ الوضعي المنطقي فى هذه الحالة متضمناً لمبدأ "ستيس" ومشتملاً عليه؛ بالقواعد المنطقية المستخدمة هنا هى قواعد تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه فيما يرى "ستيس" قواعد "التحويل اللغوى" linguistic transformation[1]

(2) -- المعنى الثانى وهو الذى تقرر فيه القضية "ك" بعض الوقائع أو الخصائص الذاتية التى تخص الظاهرة "س" ولكنها لم تكن مثبتة فى القضية "ق". ويعبر "ستيس" عن وجهة النظر التى تقول إن بالإمكان أن تشتمل النتيجة فى الحجة الاستنباطية على عنصر (أو عناصر) جديدة new... تتعلق بالواقعة موضوع الحجة ولكنها، أى هذه العناصر الجديدة، لم تكن موجودة فى المقدمات؛ فبمقتضي هذه الوجهة من النظر فإن الوقائع المثبتة فى القضية "ق" يمكن تصورها على أنها من نوع

(1) Stace: positivism. P.216-225.

مختلف عن تلك المثبتة فى القضية "ك" ويرى "ستيس" أن هذه الوجهة من النظر "مستهجنة" حتى من قبل الوضعيين المنطقيين أنفسهم وذلك لأن "الإستنباط المنطقي" من وجهة نظرهم لا يزيد عن كونه "تحاصل"، أعنى "تحويل لغوي". ومن ثم فليس من حقهم الزعم بأن الوقائع المثبتة فى القضية "ق" قد تكون من نوع مختلف عن تلك المثبتة فى القضية "ك" وإلا نكون قد وقعنا فيما يسمى "مفارقة التحليل" paradox of analysis وهو أشار إليه بعض نقاد الوضعية المنطقية مثل "مورتن وايت" morton white و"ماكس بلاك" وغيرهما كثيرون[1] وتعنى هذه المفارقة أنه إذا كان لمحمول التحليل نفس معنى "موضوع التحليل فسيكون التحليل، من ثم، تافهاً، أما إذا لم يكن له نفس المعنى فسيكون التحليل، من ثم، غير صحيح، أو بعبارة أدق لم يعد التحليل تحليلاً وإنما أصبح تأليف.

- الاحتمال الثاني للعلاقة بين القضية "ق" والقضية "ك" هو العلاقة السببية أو العلية، ومن ثم فهي تأخذ الصورة الرمزية التالية:

[ق ك]→

وهذا الاحتمال الثانى يقضى بأن تكون الوقائع المقررة والمثبتة فى القضية "ق" وقائع من نوع مما لا يمكن مشاهدته أو ملاحظته وتكون الوقائع المقررة والمثبتة فى القضية "ك" وقائع مما يمكن ملاحظته والتحقق منه. ولكن إذا كانت القضية "ك" تقرر "ص" وليكن ابتلال الأرض نتيجة المطر، فإن المطر "س" الذى تقرر القضية "ق" حدوثه

(1) White (Morton): Mind LIV (1945). P. 352 361. Black (Max): Mind LII (1944) pp.263-264.

لابد أن يكون مما يمكن ملاحظته ومشاهدته: فمن المستحيل تأسيس الارتباط السببي بين "س" من جهة و"ص" من جهة أخرى إلا اعتماداً على أن "ص" وهو المعلول الذى تقرره القضية "ك" كان تالياً أو تابعاً للعلة "س" وهى الواقعة المثبتة فى القضية "ق"، فإذا كان "ص" مما يمكن مشاهدته فإن "س" هو أيضاً ينبغي، وبحسب قانون السببية، أن يكون بدوره مما يمكن مشاهدته والتحقق منه[1].

وهكذا انتهى "ستيس" بعد أن ناقش جميع الاحتمالات الممكنة للعلاقة بين القضية "ق" والقضية "ك"، إلى أن "مبدأ الأنواع التى يمكن مشاهدتها" هو القاعدة التى ينبنى عليها "المبدأ الوضعي المنطقي"، ومن ثم فلو تبين، على نحو ما، خطأ مبدأ "ستيس" للزم الاعتراف بخطأ المبدأ الوضعي، ومن ثم ينتقل "ستيس" إلى مستوى آخر فى مناقشة المبدأ.

[4: 2] ونعنى بهذا المستوى الاخر مناقشة "ستيس" لمبدأ الأنواع التى يمكن مشاهدتها أو التحقق منها من منظور قيم (الصدق) و(الكذب) وهو يقرر، وبدون تردد من جانبه، أن مبدئه ليس من "المبادئ" الواضحة فى ذاتها". ويتساءل "ستيس" بشأن هذا المبدأ، عما إذا كان يمكننا اعتباره "تعريفاً للدلالة" significance نتبناه على نحو "تعسفي" أو على نحو "اتفاقي، اشتراطي"، وهو لا يرى فى هذا أية مآخذ وخاصة أن الوضعيين أنفسهم يتحدثون عن مبادئهم وكأنها مجرد تعريفات اختاروا choose بإرادتهم العمل بمقتضاها. وقد أكد "آير" ayer هذا

(1) Stace: positivism. P.216-225.

المعنى بوضوح تام في الكتاب الذى حرره عن "الوضعية المنطقية" وهو الذى قام بتحريره 1959، بل أن "آير" كان قد أكد على هذا المعنى من قبل وذلك في المقدمة التى كان قد كتبها لطبعة كتابه اللغة والصدق والمنطق التى صدرت 1946[1] وإذا كان كذلك فإن تعريف الدلالة الذى يطرحه علينا مبدأ "ستيس" ليس ملزماً لأحد، أن "ستيس"، وهو الذى كشف عنه، يرفض اختياره أو الأخذ به. وينطبق هذا نفسه على مبدأ الفيلسوف الوضعي المنطقي، فهو ليس ملزماً لغيره إلا إذا استطاع أن يبين لنا أن للتعريف الذى يتبناه (تطبيقات تجريبية على الدلالات الحقيقية في العالم الواقعي للخطاب). ولا يتحقق هذا المطلب إلا بالبحث التجريبي للقضايا ذات الدلالة، أعني من خلال التعميم التجريبي.

ويؤكد الفيلسوف الوضعي المنطقي، من جانبه، على أن مبدئه يتأسس (على المناهج والإجراءات العلمية)؛ وهذا يعنى، بالضرورة، أن القضايا العلمية، هى وحدها القضايا التى تم التأكيد، منذ البداية، على أنها وحدها هى القضايا ذات الدلالة، وأن العنصر العام للدلالة الموجود في هذه القضايا موجود بدوره فى المبدأ الوضعي وأنه تأسس هو الآخر بالمناهج والإجراءات العلمية[2].

ويثير "ستيس" الشكوك حول هذا الزعم الوضعي ويطرح هذا السؤال: هل نستطيع أن نجد من بين الفروض العلمية ما يشير إلى وجود ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للمشاهدة والتحقق؟؟ ويجيب "ستيس"

(1) Ayer (ed.): Logical Positivism 'Macmillan pub, Co., Ince., The Free Press N.Y 1959', pp. 15-16.

(2) Stace: positivism. p.227.

على هذا السؤال بالإيجاب ويعتبر فرض "الإلكترون" واحداً من هذه الفروض، فلا يصف العلماء "الإلكترون" بأية صفات أولية أو ثانية يمكن ملاحظتها أو مشاهدتها، دون أن تعنى هذا الإشارة من جانب "ستيس" إلى تصنيف "جون لوك" "john lock" لصفات الأشياء إلى صفات أولية وصفات ثانوية أنه يأخذ بهذا التصنيف برغم اعترافه بفائدة هذا التصنيف في بعض الأحيان وذلك باعتباره تصنيفاً ممكناً لصفات الموضوعات التي يمكن إدراكها.

ويتهم "ستيس" الوضعيين المنطقيين بعدم النزاهة وبالتحيز في اختيار الدليل التجريبي وهو الذى يتألف من نظريات علمية، فلم يكن ما قاموا به من "مسح تجريبي" يتصف بالموضوعية ومن ثم فهم أولاً قد قاموا بعملية (تدبير) الدليل وهو مجموع القضايا العلمية بحيث يجعلونه متوافقاً، مع النتائج المستهدفة، ثم وصلوا إلى هذه النتائج اعتماداً على الدليل الذى كان، كما قلنا، قد تم (تدبيره) من قبل و"فبركته""[1]

إن "ستيس" يعيب على الوضعيين المنطقيين (التحيز المبدئي) في اختيار (الدليل أو الشاهد) الذى يعتمدون عليه؛ فحتى لو سلمنا بأن هذا الدليل وهو "القضايا العلمية" يؤكد ما خلصوا إليه من نتائج، فإن السؤال هو، ولماذا حدد الوضعيون (الدليل أو الشاهد) الذى يلجأون إليه بالقضايا العلمية scientific؟؟ فهل مما يعد منهجاً استقرائياً صحيحاً أن نستبعد (منذ البداية) قضايا بعينها مثل القضايا الأخلاقية والجمالية والدينية والميتافيزيقية من دائرة الدليل وأن نستبقي فقط

(1) Stace: Metaphysics and Meaning 421 – 422. Stace: positivism. P.227.

القضايا العلمية، ثم نقوم بعد ذلك بتعريف (الدلالة) significance ثم نعود فنزعم أن القضايا المستبعدة لا تتوافق مع هذا المعيار (للدلالة) ومن ثم تخلو من هذه (الدلالة)؟ فماذا نحن قائلون عن العالم الإنثربولوجي الذي يستهدف الوصول إلى تعريف للإنسان ولكن يبدأ بأن يضع الإنسان الأوربي أو الإفريقي معياراً له ومن ثم يضع مقدماً بياض البشرة أو سوادها كأحد الصفات الفارقة للإنسان والمميزة له مما يضطره إلى استبعاد ذوى البشرة الصفراء والحمراء من (فئة) البشر؟؟ فما يريد "ستيس" أن يؤكده هو، أن الوضعيين لم يقوموا فى الحقيقة بأى بحث تجريبي (نزيه ومحايد) لمفهوم (الدلالة) لاكتشاف طبيعتها وماهيتها، ومن ثم فليس من حقهم إدعاء أنهم قد توصلوا إلى المبدأ الوضعي المنطقي نتيجة استقراءات علمية أصيلة أو أن يزعموا أن "الخبرة" تشهد لهذا المبدأ وتنهض دليلاً عليه[1]

ويرى "ستيس" أن معظم الاعتراضات التى وجهت إلى النظرية التحقيقية" فى المعنى تدور حول "فكرة أن هذه النظرية فى المعني هى نظرية "ضيقة" و"محدودة" للغاية بحيث أنها استبعدت من دائرة المعنى ليس فقط المنازعات الفلسفية اللفظية والاستبصارات الصوفية والإلهامات الشعرية التى يسعد معظمنا برؤيتها تهبط على هؤلاء المتصوفة والشعراء وإنما استبعدت، بجانب ذلك، الكثير من القضايا الفكرية الإنسانية الأصيلة التى يؤمن بها معظم الناس ذوى الفكر الصائب والمستنير، وهؤلاء لهم وجود فى كل مكان فى العالم، ويرون أنها

(1) Stace: positivism. P.228.

قضايا بينة وواضحة وتعبر عن حقائق الحياة المعاشة والتى نعانيها[1]

فنحن نعرف كيف أن كثيراً من الفلاسفة لديهم ولع يدفعهم إلى صياغة قضايا غاية فى الغموض بحيث قد لا يستطيع "اكتشاف" معنى هذه القضايا ولعل هيراقليطس وهيدجر خير من يعبر عن هذه الحقيقة. بل أن لدينا ميل نفسي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن آراء من يختلفون معنا فى الفلسفة هى آراء "خالية من المعنى"، ونعرف، بالإضافة إلى ذلك، كيف أن "الكلمات" قد تستبدل بالأفكار وتحتل مكانها، وأن التعبيرات العاطفية والانفعالية الخالصة قد يقدمها أصحابها على أنها تؤلف "فلسفات أصيلة". لكل هذا فإننا – فيما يرى "ستيس" نسعد عندما تتقدم إلينا نظرية فلسفية بوعد بأنها ستقدم لنا تعريفاً للتصور (أو المعنى) يكشف لنا عن "الإنحراف" و"الجنوح" فى الفكر وأنها سوف تمدنا بتكنيك فعال يمكننا به التمييز بين "المعنى" و"اللامعنى""[2]

ولكن الأمر مع "الوضعية المنطقية" فيما يرى "ستيس" جد مختلف، وذلك عندما تضع فى "فئة العبارات التى تخلو المعنى "معظم عبارات" الحس المشترك التى نستخدمها" وهى عبارات يفهمها كل منا بوضوح وتميز: أن أى تعريف لشيء ما، مهما كان هذا الشيء، ينبغي فى النهاية أن يكون مستخلصاً بالإستقراء، وذلك من ملاحظة الأفراد "الماصدقات" المسلم بأنها تمثل الفئة التى نستهدف تعريفها، وذلك باستثناء تلك التعاريف "التعسفية" وهى بالضرورة تعريفات لا تشير إلى "ماصدقات" فى العالم الخارجي مما يمكن التحقق منه أو الرجوع إليه.

---

(1) Stace: Metaphysics and Meaning, p.422.423.

(2) Stace: Metaphysics and Meaning, p. 422.

فتعريف المعنى (أو التصور) يجب أن يكون مجرداً أو مستخلصاً من "قضايا" كان قد تم التسليم، من قبل، بأنها قضايا لها معنى ويفهمها معظم الناس بوضوح وتميز[1] ومن ثم فإن هناك بالضرورة، خطأ في تعريف المعنى الذى يقضي باستبعاد عبارات من دائرة المعنى أو أن يصف عبارات بعينها بأنها عبارات بلا معنى، وهي عبارات يعرف كل من يستخدمها، ما عدا الفيلسوف الوضعي المنطقي، أن لها معنى ويفهم هذا المعنى بوضوح تام. فمثل هذه النظرية، فيما يرى ستيس، تركن على نحو أولانى، إلى الوقائع وتستسلم لها في خمول بدلاً من محاولة متابعة هذه الوقائع وتفسيرها. ومن ثم فإن الوظيفة المشروعة لأى نظرية في المعنى تنحصر، فيما يرى "ستيس"، في اكتشاف العنصر المشترك، أو إيجاد "التصور لما نعرف بالفعل أن له معنى، أما إذا أخفقت النظرية في إنجاز هذه المهمة فإنها تعد -- بلا شك - نظرية سيئة أو رديئة"[2]

ولعل ما طرأ على موقف "آير" من مبدأ التحقق يعد أفضل دليل على ما يؤكده "ستيس"، فآير لم يكن، في نهاية تطوره الفكري، تابعاً للوضعية المنطقية، ولا منكراً للميتافيزيقا، بل كان له نظريات ميتافيزيقية في وجود العالم الخارجي ومشكلة النفس الإنسانية ومشكلة الحرية ومشكلة المعرفة. بل ويزيد آير موقفه وضوحاً بقوله: يبدو لى بوضوح تام أن فلاسفة دائرة فيينا قد سلموا بمبدأ التحقق باعتباره اعتقاد. وأن السؤال الهام هو: ولماذا يجب قبول مثل هذا الاعتقاد؟؟ أن كل ما أثبته هذا المبدأ هو أن العبارات

(1) Moore (G.E.): Philosophical Papers (London 1953) pp. 32 - 59.

(2) Stace: Metaphysics and Meaning. P. 424.

الميتافيزيقية لا تقع فى نفس فئة قوانين المنطق أو الفروض العلمية أو أحكام الإدراك الحسي، أو أية أوصاف يقدمها الحس المشترك للعالم الطبيعي. ومن المؤكد أنه لا يترتب على ذلك أن تكون عبارات الميتافيزيقا والعبارات القيمية والدينية ليست صادقة أو كاذبة، ناهيك عن أن توصف بأنها بلا معنى، فلا يترتب على هذا المبدأ نتيجة كهذه إلا إذا أردنا نحن ذلك. ويطرح آير على نفسه هذا السؤال: هل هناك بالفعل فرق بين العبارات الميتافيزيقية والعبارات العلمية أو عبارات الحس المشترك بحيث يكون هذا الفرق حاداً بدرجة تجعل من النافع لو أننا قمنا بعملية التمييز بين هذه العبارات على النحو المقترح. ويجيب آير بنفسه على هذا السؤل: بأن عيب هذا المنهج أنه يجعل المرء يعمي عن الاهتمامات والتوجهات التى يمكن أن تكون للتساؤلات الميتافيزيقية. واللاهوتية. ولعل مما يؤكد عمق حدس "ستيس" أن نقول إن ما توصل إليه قد سبق فيه آير بخمس عشرة سنة. فقد صرح "ستيس" بهذا عام 1944، بينما لم يتعرف آير بهذا إلا فى عام 1959 فقط، وهو عام صدور الكتاب الذى قام بتحريره عن الوضعية المنطقية"[1]

(1) Ayer: Logical Positivism.

المبحث الثالث

في مدي مصداقية الزعم بأن "الوضعية المنطقية" تطور مشروع ومنطقي للتجريبية وتفسير "ستيس" لهذه العلاقة التاريخية

[3] ويتساءل "ستيس" عن ما إذا كان هناك دليل أخر يمكن أن يلجأ إليه الوضعيون؟ ويجيب ستيس في رده علي هذا السؤال بأن الوضعيين "يظنون" أن مبادئهم تعد تطويرا مشروعا لمبادئ التجريبية ومن هنا جاء وصفهم لأنفسهم بالتجريبيين ومن ثم فإن الدليل الذي يدعم المبدأ العام للتجريبية هو نفسه الدليل الذي يدعم المبدأ الوضعي[1] بالرغم من أن موقفهم فيما يري ستيس يختلف عن موقف التجريبية الكلاسيكية كما تظهر علي سبيل المثال عند جون لوك وديفيد هيوم ومع ذلك يمكننا أن نقول أنه برغم أن الوضعية المنطقية تتغذي مع التجريبية على عصارة فكرية واحدة إلا أنها تعد في نظرنا أكثر تقدما من هذه التجريبية.

ولكن "ستيس" يثير سؤالا هاما وهو وهل المبررات التي تقدم لتدعيم هذه التجريبية هي نفس المبررات التي تقف خلف الوضعية المنطقية وتدعمها؟؟

يستهدف "ستيس" أن يبرهن علي خطأ الوضعيين في ظنهم بأنهم

---

(1) د/ زكي نجيب محمود ديفيد هيوم (دار المعارف، 1975) ص 9، 11، 12. د/ زكي نجيب محمود المنطق الوضعي، الجزء الأول، (الأنجلو المصرية، 1981) مقدمة. الطبعة الأولي. خرافة الميتافيزيقيا (النهضة المصرية، 1983) ص5.

ينتمون إلي النزعة التجريبية وسبيله إلي هذه البرهنة هو إثبات كيف أن المبدأ الذي تقوم عليه الوضعية المنطقية وهو مبدأ الأنواع القابلة للملاحظة هو مبدأ لا ينبثق بحال عن هذه التجريبية ومن فإن الوضعية المنطقية لا تنتمي إلي التجريبية أو بمعني أدق لا تعد تطورا مشروعا لها ويكون "ستيس" بهذا قد خرج علي تقليد فلسفي راسخ ومستقر في الفكر الفلسفي الغربي والعربي علي السواء وهو تقليد يرتد بالوضعية المنطقية بصورة مباشرة وغير نقدية إلي هذه التجريبية.

ويأخذ "ستيس" على الفلاسفة الوضعيين عدم تحديدهم لصورة التجريبية التي ينتمون إليها، فليس هناك تجريبية واحدة إنما لدينا صوراً متعددة ومختلفة من التجريبية ويحدد "ستيس" من جانبه صورتين أساسيتين للنظرية التجريبية ويري أنهما الأكثر شيوعا وهو يستهدف من ذلك بيان كيف أن هاتين الصورتين لا تقدمان دعما أو تأييدا لمبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها فما هما هاتان النظريتان؟؟

[1 :3] النظرية التجريبية الأولي هي النظرية التي تؤكد علي أن كل المعرفة knowledge تعتمد علي الخبرة الحسية وتستمد منها derived from فلو أن لدينا قضية ما نعرف أنها قضية صادقة فإن هذا الصدق يكون قد تحدد بفصل الدليل المستمد من الخبرة فهو دليل تجريبي ولعل تأكيد (هربرت سبنسر) h. spencer وجون ستيورات ميل j.s.mill علي أن قضايا الرياضيات وقوانين المنطق مثل قانون عدم التناقض يعد النموذج لهذا النوع من التجريبية وقد رفض "شليك" schilk هذا التفسير من جانب (مل) و(سبنسر) واعتبره تعبيرا عن ضيق أفق وفهما

ساذجا بقوانين الرياضية والمنطق معا[1] يري "ستيس" أن هذا المعني للتجريبية قد يكون هو الذي كان في ذهن "برتراند رسل" عندما كان يتحدث عن مبادئ معينة للمعرفة مثل مبدأ الاستقراء الذي يؤكد "رسل" علي أننا لا نستطيع أن نعرف أنه مبدأ صادق باللجوء إلي الشاهد التجريبي.

فإن "رسل" في كتابه "المعرفة الإنسانية: مداها وحدودها" human knowledge: its scope and limits" وذلك في الفصل الذي عقده لمناقشة مصادرات الاستدلال العلمي وهو يعني "المصادرات" التي تقوم عليها المعرفة التجريبية يؤكد علي ضرورة أن يقوم المنهج العلمي علي بعض المصادرات التي لا يتأسس صدقها علي أي تجربة وإنما نعتقد بها منذ البداية هو يضع فيها مبدأ العلية وإطراد الحوادث وسلطان القانون في العالم الطبيعي ويعد هذا التأكيد من جانب " رسل" استمرارا لما كان قد أكده من قبل في الفصل السادس الذي عنوانه " عن الاستقراء" on iduction وذلك في كتابه "مشكلات الفلسفة" حيث نراه يؤكد علي أن مبدأ الاستقرار فلا يمكن بحال إثباته أو البرهنة عليه بالركون إلي الخبرة للاعتماد عليها ومن ثم لا يمكننا بحال أن نستخدم الخبرة للبرهنة علي مبدأ الاستقراء دون أن نفتعل السؤال[2]

فمشكلة الاستقراء وهو المبدأ الذي يشير إليه " رايشنباخ" بوصفه

(1) Schlick (Moritz): Meaning and Verification, p.266.

(2) Russell (B.): Human Knowledge: its scope and Limits. 'Allen and unwin. Lonon, 1948', pp. 326, 328, 328, 344.

Russell (B.): The problems of phioosophy, p.66, 67, 68.

مسلمة للاحتمال أو بعبارة أدق " اللزوم الاحتمالي " probability implication" وذلك تمييزا له عن " اللزوم المنطقي " بالمعني الدقيق فإن هذه المشكلة تدخل ضمن مناقشته لمشكلة الوجود أعني مشكلة واقعية العالم الطبيعي وهي المشكلة التي تؤلف مع مشكلتي الحرية والحياة المشكلات الرئيسية الثلاث للميتافيريقا[1]

وهكذا يتفق أصحاب هذا الرأي علي عدم إمكانية تبرير الاستقراء منطقيا أو تجريبيا فالاستقراء برغم أهميته للمعرفة ودوره الأساسي فيها فإنه ليس بحال تركيبا أولانياً.

ويعبر هذا عن امتداد وترسيخ للفكرة التي أكدها من قبل " ديفيد هيوم " في كل فلسفته والتي يشير فيها إلي أنه من غير الممكن للمرء بأية وسيلة من وسائل التدليل إدراك فكرة العلة والمعلول أو السبب والمسبب طالما أن القوي الخاصة التي بمقتضاها تتحقق كل العمليات الطبيعية لا تظهر بحال للحواس ومن ثم فليس من المعقول أن نتخلص من مجرد أن حادثة ما في حالة ما تسبق حادثة ما أخري أن إحداهما " سبب وأن الأخري " مسبب " فقد يكون الارتباط بين الإثنين ارتباطا عرضيا أو محض صدفة ومن ثم فليس هناك مبرر لاستدلال وجود إحداهما من ظهور الأخرى[2]

---

(1) د/ حسين علي حسن: الأسس الميتافيزيقية للعلم، (جامعة الكويت، 1997) ص 141، ص 140. رايشنباخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. الطبعة الثانية 1979)، ص 148.

(2) Hume (D.): Essays Moral, Political and literary in Two Vlumes, vol.11 'Longmans Green and Co. 1912' p.36.

زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم ص 51، ص 53، ص 182، ص 187.

وهكذا يكشف تحليل فكرة السببية عن أهمية فكرة " الاحتمال " فقانون السببية حتى لو كان صحيحا لا يسري إلا على موضوعات مثالية أما الموضوعات الفعلية التي نتعامل معها فلا يمكن التحكم فيها إلا في حدود درجة عالية من الاحتمال لأننا نستطيع تقديم وصف شامل لتركيبها السببي وهكذا أصبح من الواضح أن الفيلسوف لا يستطيع إغفال مفهوم " الاحتمال " إذا أراد يفهم تركيب المعرفة[1]

ويمكننا أن نميز بين الاحتمال التجريبي empirical possibility والاحتمال المنطقي " logical possibility" وهو التميز الذي نجده عند "كليرنس إيرفنج لويس "c.i.lewis" ومورتس شليك " m.schilk" والمقصود بالاحتمال التجريبي كل ما لا يتناقض مع قوانين الطبيعة ولما كنا لا نستطيع أن نكون علي علم كامل ويقيني بقوانين الطبيعة فلا يمكن أن نصف بيقين أي احتمال تجريبي يتعلق بواقعة ما ومن ثم يمكننا هنا أن نتحدث عن "درجات الاحتمال" degress of possibility وعلي ذلك فإن أي حكم يتعلق بالاحتمال التجريبي هو حكم يتأسس علي الخبرة experience ويكون لذلك حكما غير يقيني مما يعني أن لا يكون لدينا هنا فصل حاد بين الاحتمال من جهة والاستحالة من جهة أخري ويكفي هنا فقط أن نقول عن " الاحتمال المنطقي أن العبارة التي يفترض أن تصف واقعة ما أو عملية ما هي فحسب عبارة تتوافق مع قواعد الأجرومية التي وضعناها للغتنا[2]

---

(1) هاكينج (إيان): الثورات العلمية، ترجمة السيد نفادي (دار المعرفة الجامعية، 1996)، ص 98. رايشنباخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية، ص 148، 149.

Ayer: The Central questions of philosophy, p. 147 – 155.

(2) Schlik: Meaning and Verification, p. 264-265. Schlik: Positivism and Realism in Ayer (Logical posivism) p.86-89. Lewis: Mind and the world order , p.137.

ويستهدف "ستيس" من هذا أن يبرهن على أن الوضعية المنطقية لا تمثل تطورا مشروعا لهذا النوع من التجريبية وذلك من خلال بيان كيف أن الأساس الذي ينبني عليه " مبدأ التحقق" وهو "مبدأ الأنـواع التي يمكن ملاحظتها أو التحقق منها" لا يتـأتي بحـال عـن هـذه التجريبية بالمعني الأولي ولا يلزم عنها ومن ثـم فهـو لـيس تطـورا مـشروعا لهذه التجريبية فإذا كان " ستيس " يؤكد على أن هذا المبدأ معيار إلا أنـه فيما يري ليس معيارا بالصدق أو بالكذب في القضايا وإنما هو معيار الدلالة significance في القضايا.

وهذا يعني أن هذه التجريبية بالمعني الأول لا علاقـة لهـا بهـذا المبدأ لأنه ليس لها علاقة بمفهوم الدلالة وكيفية ارتباط هذا المفهوم بالقـضايا فكل ما تؤكده هذا التجريبية في هذا المعني الأول هو فقط أن الـصدق في القضايا. فكل ما تؤكده هذا التجريبية في هذه المعني الأول هـو فقـط أن الصدق في القضية إنها يتأسـس عـلي " الـدليل التجريبـي" إنـما يعنـي " الكذب" في القضية ومن ثم يمكننا أن نقول أن مبدأ يعد معيارا للتمييـز بين القضية التي لها دلالة والقضية التي تخلو منها لا يمكن أن يلزم أو يعد تطورا مشروعا لنظرية تقـدم معيـارا للتمييـز بـين الـصدق والكـذب في القضايا فالبحث في الدلالة شيء والبحث في الصدق والكذب شـيء أخر فالقضية قد تكون ذاك "دلالة" وبرغم ذلك لا نعرف ما إذا كانت قضية صادقة أم قضية كاذبة بالإضافة إلي أن هذه القضية قد تكون كاذبة.

فالمعني والتحقق أمران مستقلان تماما عـن القـوانين التجريبيـة التـي تحدد الاحتمال التجريبي. أن كل شيء يمكننا وصفه أو تعريفه هـو ممكـن منطقيا ومن فإن التعريفات ليست مقيـدة بحـال بقـوانين الطبيعـة فقـد تكون القضية ذات معني مثل القضية التي تقول أن النهر يتدفق إلي أعلي

ولكنها برغم ذلك قضية كاذبة لأن ما تصفه يعبر عن استحالة فيزيقية"[1].

فمبدأ التحقق لا يحتم علينا أن نعرف كل قوانين الطبيعة لكن نحدد ما العبارات التي لها والعبارات التي ليس لها معني إنما فقط يقتضينا أن توافق عباراتنا مع (فئة الاشتراطات التي تحكم تحقيقها) ومن فإن العلاقة بين " الدلالة " والصدق ليست علاقة ضرورية إنما هي علاقة "عرضية" وممكنة فحسب"[2]

ولكن إلا يمكن أن نلتمس في هذه التجريبية ما يمكن اعتباره " خيطا رفيعا يربط بينها وبين الوضعية مما يمكن النظر إليه علي أنه يعبر عن تطور مشروع لهذه الوضعية المنطقية عن هذه التجريبية"

أن ما نعنيه هنا هو الرأي الذي يقول "أن كل القضايا الأولانية تحليلية" فإن الوضعيين يأخذون بهذا الرأي وبإمكاننا أن ننظر إليه علي أنه تطور مشروع للتجريبية في معناها الأول حيث تؤكد هذه التجريبية كما بينا علي (أن كل المعرفة المتعلقة بالعالم الخارجي تتأسس علي الشواهد التجريبية وتستمد منها) وإذا كان هذا هو الخيط الرفيع الذي يربط بين (الوضعية المنطقية) من جهة وبين (التجريبية) بالمعني الأول إلا أنه هو نفسه ليس وضعية وذلك لأن الوضعية المنطقية تعني - كما قدمنا - المبدأ الوضعي بالإضافة إلي "مبدأ ستيس" أو إن الوضعية المنطقية لا تعني في نهاية التحليل سوي " مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها "

---

(1) Schlik: Meaning and verification p. 256, 268.

(2) Schlik: Ibid, P. 230. Stace: Positivism. P. 230. Mundle (C.W.K): A Critique of Linguistic Philosophy. (Glover) Blair Limited 1979 p.257.

وليس هناك في هذا المبدأ ثمة ذكر ما من بعيد أو من قريب للرأي الذي يقول إن كل القضايا الأولانية تحليلية[1]

وهكذا نخلص إلي أن الوضعية المنطقية في صورتها التي ارتضاها م أصحابها لا تمثل تطورا مشروعا أو تطورا منطقيا للتجريبية بالمعنى الأولي الذي قدمناه فهذه التجريبية تؤكد علي ضرورة رد كل القضايا التي تعرف لنا إلي الخبرة experience إذا شئنا أن نتأكد من صدقها أو كذبها بينها لا تحتم الوضعية المنطقية رد كل القضايا إلي هذه الخبرة وإنما يكفي فقط أن تمثل القضية موضوع الحكم حالة أو مثال للفئة أو النوع الذي تكون أفراده مما يمكن أن يقبل الملاحظة أو التحقق منها ولا تلزمنا بأن تكون القضية موضوع الحكم هي كذلك فقد لا يكون بالإمكان التحقق منها لصعوبات عملية أو فنية ولكن هذا لا يجعل القضية من وجهة نظر الوضعية المنطقية قضية خالية من الدلالة أو قضية بلا معني..

فالشروط التجريبية تعد غاية في الأهمية ولكن ذلك عندما نريد أن نعرف ما إذا كانت القضية المعروضة علينا قضية صادقة أم قضية كاذبة وهذا أمر يختص به العلماء ولكن هذه الشروط التجريبية ليس لها تأثير علي معني القضية وهو الأمر الذي يختص به الفلاسفة ومن ثم فإن المقصود بإمكانية التحقق في هذا السياق هو فقط الإمكانية المنطقية للتحقق logical possibility of verficattion وليس التحقق الفعلي فإمكانية التحقق تعني "إمكانية النظام المنطقي" وتتأسس هذه الإمكانية بتركيب العبارة بمقتضي (قواعد الأجرومية الخاصة باللغة) ومن فإن

(1) Stace: Positivism. P.230.

عبارة من قبيل (توفي صديق غدا) و(ارتـدت السـيدة الفستان الأسود ناصع البيـاض) و(كـان الطفـل متجـردا مـن ثيابـه ومرتـديا الجلبـاب البنطلون) كلها عبارات (لا معنـي لهـا) فهـي تعبـر عـن مسـتحيلات منطقية بينها القضية التي تقول توجد جبال علي الوجه الأخر مـن القمـر وهي مثال كان قد ضربه مورتس شليك وكليرنس إيرفينج لويس ولكن كان لكل منهما أهدافا مختلفة نقول إن هذه القضية (معنـي) لحـول دون تبين صدقها أو كذبها عندما صرح بها شليك ولـويس فهـي قـضية تفـي بشروط الإمكانية المنطقية للتحقق[1]

إن شليك يقرر هنا أنه لا أحد يقبل وجهة النظر التي تقول عـن مثـل هذه العبارة إنها خالية من المعني ويتساءل هل هناك أية ظلال من الشك تتعلق بظروف وشروط المعني وتحققها في هذه العبارة؟ ويجيب بأنه ليس هناك ثمة شكوك حول معني هذه العبارة فالسؤال عن الوجه الأخر من القمر يمكن أن نجيب عليه علي سبيل المثال عن طريق وصف ما يمكـن رؤيته أو الإحساس به من جانب شخص ما يوجد في مكان ما هناك. بل أن (شليك) يضيف إلى هذا تأكيده الهام علي أن السؤال عـن مـا إذا كـان ممكنا فيزيقيا للإنسان أن يسافر إلي القمر أم لا ؟ هو سؤال لا محل له ولا يجب إثارته فهو يري أنه سؤال غير ملائم بل حتى لو تبين لنا أن الرحلـة إلي القمر مستحيلة وغير متوافقة. مع مـا هـو معـروف لنـا مـن قـوانين الطبيعة فإن قضية (الوجه الآخر للقمر) ستظل قضيته لها معني[2]

---

(1) Schlik: Meaning and Verification, p. 266, 262. Lewis: Mind and World Order , p. 130.

(2) Schlik: Meaning and Verification, 266, 256.

فطالما أن قضيتنا تتحدث عن أماكن بعينها في كوننا فسيكون لها معنى إذا أشرنا إلي الظروف والملابسات التي في حدودها يمكن وصفها بأنها قضية صادقة أو قضية كاذبة أعني أن تصور الوجود المادي في مكان ما وهو تصور يتم تعريفه في حدود لغتنا الفيزيائية والهندسية ومن ثم يمكننا أن نقرر (أن قواعد اللغة هي في النهاية قواعد تطبيق اللغة ولذا ينبغي أن يكون هناك شيئا ما يمكن تطبيق هذه القواعد عليه) [1]

ولعنا نزيد الأمر وضوحاً بتأكيدنا علي أن إمكانية التعبير expressibility وإمكانية التحقق verifiability معناهما واحد فنحن هنا نستخدم تعبيرين مختلفين للإشارة إلي مفهوم واحد ومن ثم فإن العبارة التي تقول إن (إمكانية التحقق) هي (إمكانية التعبير) إنما تعبر عن قضية هوية أعني أنها قضية تحليلية ومن ثم تعبر عن تحصيل حاصل ومن ثم فليس هناك ثمة تنافر بين المنطق من جهة والخبرة من جهة أخري فليس ممكنا فقط للمنطقي أن يكون تجريبيا في نفس الوقت وإنما عليه أن يكون كذلك إذا أراد أن يفهم ما يقوم به هو نفسه ومن ثم فقد أخطأ نقاد الوضعية المنطقية ومنهم " لويس" عندما زعموا أن الوضعيين قد وقعوا في (مأزق التمركز حول "الهنا" و"الآن") عندما يتعلق الأمر بالتحقق وهو الخطأ الذي يقوم علي (التوحيد بين المعني والمعطي المباشر ولكن (شليك) يرد علي هذا بتأكيده علي (أن الانتظار waiting هو منهج التحقق المشروع مشروعية تامة) [2].

ويمكننا التعبير عن هذه الفكرة بطريقة أخرى وذلك علي النحو

(1) Schlik: Ibid.

(2) Schlik: Ibid.

التالي لنتصور أن لدينا زوجين من المفاهيم وكل زوج منهما يتألف من حدين متقابلين والأمر على هذا النحو:

(1) المتحقق بالفعل verifed + إمكانية التحقق verifiable

(2) المتحقق على نحو تجريبي empirically_verifiable + ما يمكن التحقق منه على نحو منطقي logically verifiable.

(3) أن الحد الأيسر في كل زوج من هذين الزوجين أكثر شمولا من الحد الأيمن.

(4) ومن ثم فإن المركب من الحدين الموجودين في هذه الجهة اليسري يعد هو الأشمل بإطلاق وأعني به "إمكانية التحقق المنطقية" logical verifiability.

[3:2] النظرية التجريبية الثانية وهي النظرية التي تؤكد على أن كل " الأفكار" ideas تتأسس على الخبرة الحسية وتستمد منها وهذا المعني الثاني للتجريبية هو الذي أخذ به "ديفيد هيوم" فإدراكات العقل البشري تنحل إلي " انطباعات" impression وأفكار ideas والفرق بين الإثنين هو في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل وتلتمسان بها الطريق إلي فكرنا أو شعورنا فإما الادراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسميها بالانطباعات وهي مثل الاحساسات والعواطف والانفعالات وأما لفظة "الأفكار" فيعني بها "هيوم" ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صورة خافتة للإحساسات والعواطف والانفعالات، والإنسان، فيما يري "هيوم" يفرق تفرقة لا لبس فيها ولا غموض بين " الانطباع" " الفكرة" اللهم إذا أختل عقله

عن مرض أو جنون فأفكارنا كلها إدراكات "خافتة" أو صور لـ انطباعاتنا التي هي إدراكات ناصعة[1]

فهذه التجريبية تؤكد علي أن كل التصورات أو المعاني مستخلصة من التجربة أو الخبرة. ويؤكد (ستيس) هنا علي حقيقة منهجية مؤداها مهما كانت وجهة النظر التي سوف نتبناها، أعني سواء أخذنا بالنظرية التجريبية أو حتى بالنظرية (العقلية) فإن التصور في النظريتين يكون بلا معني إلا أذا كان له تطبيق في الخبرة أو التجربة.

فإذا كانت التصورات (أو المعاني) كما يؤكد أصحاب النزعة التجريبية هي تجريدات من الخبرة فإن التصور أو المعني يجب على الأقل أن يقبل التطبيق على الخبرة التي تم تجريده منها فالتصور أو المعني الذي ليس له في الخبرة تطبيق ليس تصورا أو معني ولا نقول تصورا بلا معني[2]

وينبهنا (ستيس) هنا إلي مشكلة تتعلق بالتعبير اللغوي فالتصور والمعني غير متساوقين فالمعني لا يصاحب التصور فقولنا "تصور بلا معني" هو حديث ينطوي علي مفارقة، فبين (التصور) و(المعني) هوية ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتحدث عن (الكلمة) التي لها معني و(الكلمة) التي ليس لها معني[3]

---

(1) Stace: Positivism. P.229. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، ص 33، 36. Hume (D.): An Enquiry Concerning Human Understanding (ed. Selby-Bigge, 1896, 1928), p.13-14. Hume (D.): Trreatise of Human Nature (ed. Selby – Bigge 1896, 1928), p.49-50.

(2) Stace: Nature of the World, p.14.

(3) Stace: ibid, p.19.

بل أن (ستيس) يري أن ما يصدق علي النظرية التجريبية يصدق حتى علي (النظرية العقلية) فلو أخذنا بوجهة النظر الكانطية فسنجد أن التصورات (التجريبية) أو (البراجماتية) مستمدة من الخبرة أو التجربة، ومن ثم فهي، لذلك تقبل التطبيق في الواقع. بل أن هذا ينسحب علي ما يوصف بأنه " تصورات أولانية" وهي تصورات برغم أنها ليست تصورات أو معاني مستخلصة من from الخبرة والواقع، والواقع. فمقوله (العلية) قد تكون، كما يزعم كانط، جزءا أصيلا في بنية العقل، ولكن هل يكون لتصور العلية مضمون أو مغزي دون أن يرتبط بعالم (المعلومات) الفعلية والواقعة. ومن ثم فإن النتيجة الهامة التي نخلص إليها هنا هي:

(أنه إذا تم تفريغ الذهن من (المحتوي الخبري) فإن المقولات الكانطية حتى الأولانية منها، سوف تتلاشى أو تختفي) وهذا هو المعني الحقيقي للحدس الكانطي الأصيل الذي يؤكد فيه علي (أن المقولات بلا حدوس فارغة كما أن الحدوس بلا مقومات عمياء). وبعبارة أخري يمكننا أن نقول (أن التصورات بلا مدركات تكون، من ثم فارغة) [1]

وهكذا نخلص إلي أننا سواء أخذنا بوجهة نظر تجريبية أو حتى عقلية فإن التصور هو ما يقبل التحقق، ولعلي لا أجانب الصواب لو قلت أن هذا الذي أقوله يمثل صدمة للوضعيين المنطقيين، أعني أن نواجههم بأن عيانهم الأصيل وحدسهم الأساسي إنما يمكن أن نرتد بهما إلي "كانط" أو علي الأقل يمكننا اعتبار "كانط" أحد مصادرهم.

(1) Stace: ibid, p. 13. Stace: Metaphysics and Meaning, p.426.

ويوضح (ستيس) موقفه بنقد بعض المفاهيم التي سادت تاريخ الفلسفة مثل المفهوم الأرسطي عن (القوة) و(الفعل) ويري أن مفهوم (القوة) أو (الإمكانية) لا معني له. فقولنا (إن س موجود بالقوة وليس بالفعل في ص) هو قول بلا معني لأنه من المستحيل أن شيئا من الأشياء يكون موضوعا للخبرة وهو لم يوجد بعد.فلو أن شخصا ما زعم ان (الرجل موجود بالقوة أو علي سبيل الإمكانية في الطفل الرضيع المولود (القوة) فهل يكون لزعمه هذا معني؟

لاشك في أنه مع التطور وبمرور الزمن، سيصبح الطفل رجلا، وإذا كان هذا هو فحسب الذي كان يستهدفه أرسطو، فإن تصور (القوة) و(الإمكانية) هو وبلا شك، تصور له معني ومفهوم، لكن أرسطو استهدف من تصوره، فيما يري ستيس، ما هو أكثر من هذا لأنه افترض أن الوجود الممكن للرجل في الطفل هو شيء يفسر الوقائع الملاحظة للنمو، ومن ثم فإن أرسطو لم يفسر الوقائع بالوقائع.

فإذا كان من الصواب أن الطفل مع الزمن سيصبح رجلا، فإنه من الخطأ افتراض أن الرجل موجود (الآن now) وعلي نحو ما في الطفل، ليس علي مستوي الفعل، وإنما علي مستوي الإمكانية أو القوة، فهذا هو التصور الذي ليس له معني.

إن الوجود (الممكن) للرجل في الطفل هو وجود لا يمكن، أن يكون موضوعا لخبرة، ومن ثم فإن تصور (الإمكانية) هو، فيما يري ستيس، تصور خالي من المعني لأنه تصور بدون تطبيق في الخبرة، ولا ينسجم مع

المبدأ الذي يقرره والذي يؤكد علي (أن تصورا بلا تطبيق فى الخبرة هو، بالضرورة تصورا لا معني له)[1].

والسؤال الذي يواجهنا الآن هو، هل يمكن اعتبار " الوضعية المنطقية تطورا مشروعا للتجريبية بالمعني الثاني، طالما أنها لا تعهد، وكما بينا، تطورا مشروعا للتجريبية بالمعني الأول؟؟

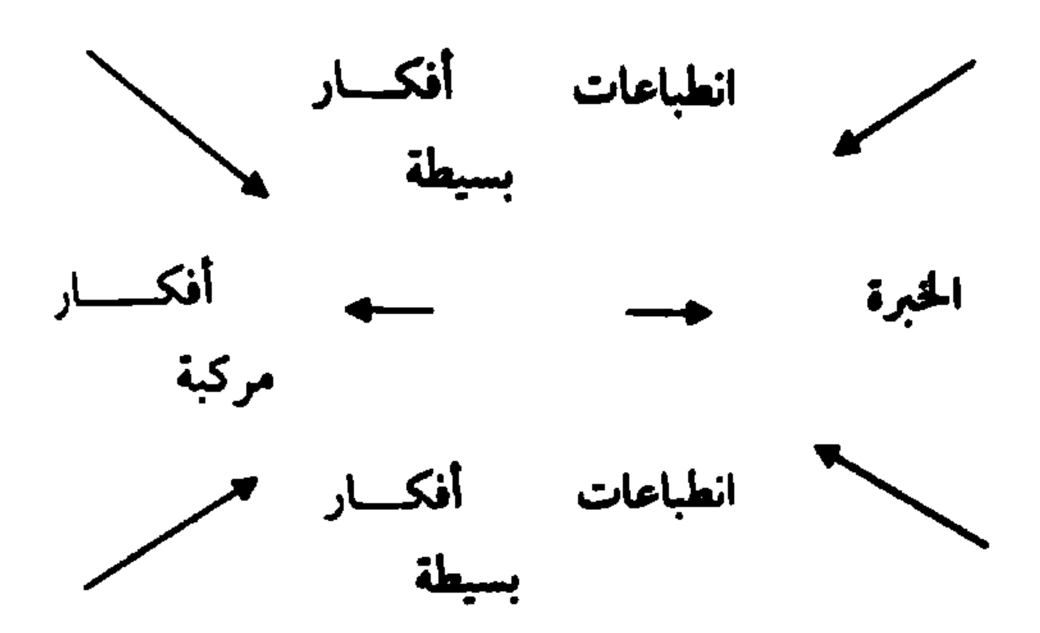
قبل الإجابة علي هذا السؤال يجب أن نبين أن معني الحدود "يعتمد علي" bassed on الخبرة و"مستمد منها" derived from وذلك عندما يتعلق الأمر بالأفكار فإن معني هذه الحدود هنا سوف يختلف عن معناها عندما يتعلق الأمر بالمعرفة كما هو الحال في التجريبية بالمعني الأول، فلا يوجد هنا ثمة مجال "للسؤال عن المعرفة أو الصدق أو الشاهد".

فإذا كانت الفكرة في ذاتها ليست صادقة أو كاذبة طالما لا يوجد ثمة قضية بشأنها ومن ثم فهي ليست بحال "معرفة" فإن المعني الذي خلعه "ديفيد هيوم" علي الأفكار البسيطة والتي سماها" الانطباعات" وكيف أنها تستمد من الخبرة وتعتمد عليها، ويبدو أنه يشبه المعني الذي يقال فيه عن الصورة أنها مستمدة من الأصل عليه. أما إذا كنا نعني بالأفكار المركبة وأنها مستمدة من الأصل ومعتمدة عليها فإننا نستهدف تحليل هذه الأفكار المركبة أو ردها إلي مكوناتها الأصلية أعني إلي "الأفكار البسيطة" التي ترتد بدورها إلي الخبرة" (فإدراكاتنا تنقسم إلي إدراكات بسيطة ومركبة وهو انقسام يمتد إلي الانطباعات والأفكار في آن معا،

(1) Stace: ibid, p.428. Stace: the Nature of the World, p.13.

والادراكات البسيطة أو الانطباعات والأفكار البسيطة فهي لا تسمح بأية تمييز أو انفصال بين عناصرها، وأما المركبة فهي على النقيض حين يمكن تحليلها إلي ما تتألف منه)[1]

فالأمر هنا يسير علي هذا النحو:



يتبقي أمامنا أن ننظر فيما إذا كان مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها هو تطور مشروع أو منطقي لهذا النوع الثاني من التجريبية أم لا؟

[3:3] لعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن التجريبية بهذا المعني الثاني، وليست التجريبية بمعناها الأول هي التي كانت في ذهن الفيلسوف الوضعي المنطقي عندما يزعم أنه "فيلسوف تجريبي" وربما لذلك يري "ستيس" أنه إذا كان هناك ثمة احتمال لأن يكون "مبدأ

(1) Stace: positivism. P.229.

الأنواع التي يمكن ملاحظتها" قد تطور علي نحو مشروع عن النزعة التجريبية كما يظن الوضعيون المنطقيون فقد يكون المقصود هو التجريبية بمعناها الثاني وليس التجريبية بمعناها الأول، لأن هذه التجريبية في صورتها الثانية تهتم، علي نحو مباشر، بقضية المعني meaning وقد أكد "ديفيد هيوم" "hume" علي هذا المعني عندما صرح وبوضوح تام، بأن كل ما نكون بحاجة إليه عندما ينتابنا الشك حول حد فلسفي وما إذا قد استخدم بدون معني أو بدون فكرة ما، هو فقط البحث عن الانطباع الذي يفترض أن هذه الفكرة أو هذا المعني قد تولد عنه، فالفكرة أو المعني" مستمده من "الخبرة ومعتمد عليها""[1]

وهكذا يعد الاهتمام الأساسي لهذه التجريبية في معناها الثاني هو قضية (المعني meanining وليس الاهتمام بقضيتي (الصدق) truth والمعرفة knowledge فهي، في الحقيقة، معيار للتمييز بين (المعني) و(اللامعني)، فهل يمكن أن يكون هناك ثمة إمكانية لاستخلاص نظرية في "الدلالة" من هذه التجريبية الثانية اعتمادا علي أن "الدلالة" تعد وعلي نحو ما، صورة من صور "المعني"؟؟

ويجيب "ستيس" علي هذا السؤال بالنفي، بل أنه يراه مستحيلا، وذلك لأنه إذا كانت هذه التجريبية بالمعني الثاني تهتم بالمعني، فإن المعني هنا ينصرف إلي (الكلمات) ولا ينصرف إلي (العبارات)، فالمعني في الحالتين ليس واحدا، فالحديث عن الأول لا يعني بحال الحديث عن

(1) Hume (D.): An Enquiry Concerning Human Understanding, p.19, para 14. p.20, para 15. 56 زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، ص Stace: positivism.p.232 - 233.

الثاني برغم انتماء الإثنين إلي فئة (المعاني)، ومن ثم فإن افتراض وجود مثل هذه الإمكانية إنما يعد من (الإخطاء المشهورة والشائعة) في تاريخ الفلسفة[1]!

فالتحليل السابق لعلاقة مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها، بالنزعة التجريبية في معناها الثاني وضعنا فيما يري "ستيس" أمام الخطأ المحوري الذي وقع فيه الفيلسوف الوضعي المنطقي وأعني به إخفاقه في المحافظة علي التمييز بين

معني الكلمة...

ودلالة العبارة.

فالتجريبية "مبدأ يتعلق بمعاني الكلمات ولا شأن له بدلالات العبارات، وبرغم ذلك يحاول الفيلسوف الوضعي المنطقي تطبيق هذا المبدأ علي (دلالة) العبارة، ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن (برتراندرسل) كان قد وجه هذا النقد إلي مبدأ التحقق في صورته الأصلية لدي (مورتس شليك) schick ويكون بهذا قد سبق (ستيس) إلي هذا النقد. وبعبارة أخرى فإنه إذا كان (رسل) قد وجه هذا النقد لهذا المبدأ في صورته (الأصلية) فإن (ستيس) قد قدمه لنفس المبدأ ولكن في صورته المعاصرة والمتطورة[2]

لقد قدم لنا (هيوم) مبدئه علي أنه "تعميم تجريبي" وأشار وبدقة إلي

---

(1) Stace: Ibid, p.231.

(2) Stace: Ibid, p.236. Russell (B.): Enquiry into meaning and truth / George Allen & Unwin. (1940). P.386.

الدليل الذي يتأسس عليه. ويبين لنا (هيوم) كيف تمت البرهنة علي هذا المبدأ بحجتين.

(1) أن بإمكان المرء تحليل ما لديه من (أفكار مركبة) وردها إلي (الأفكار البسيطة) ومن ثم يشير إلي "الانطباعات" التي استمدت منها منه (الأفكار البسيطة). والجدير بالذكر هنا أن هيوم يتميز عن فلاسفة الوضعية المنطقية حيث أنه لم يقع مثلهم في فخ (الإنحياز المبدئي للقضايا العلمية)، فلم يحصر (دليله) أو يقيد (شاهده) بهذه القضايا العلمية، وقد ظهر هذا بوضوح في محاولته تفسير وجود فكرة الله حين نعني بالكلمة كائنا لا نهائي العقل والحكمة والخير وغير ذلك من صفات، فهذه المجموعة من الصفات اللانهائية إن هي إلا امتدادات " لنفس الصفات التي عرفناها في خبراتنا الإنسانية المباشرة، فأنا أعلم من تجاربي أن الإنسان العاقل محدود في قدرته العقلية وأن الحكيم محدود الحكمة والخير محدود الخير وهكذا فما علي بعدئذ إلا أن (أمط) هذه القدرات المحدودة لأبلغ بها في خيالي صفات لا تقف عند نهايات أو حدود، حتى إذا ما تم لي ذلك جمعت هذه الصفات التي عرفناها في خبراتنا الإنسانية المباشرة، في كائن أسميه " الله " وهكذا تتأسس فكرة الله علي انطباعات من قبيل الحكمة والخيرية الموجودة في خبراتنا ثم نقوم، بعد ذلك، بعملية (تعظيم) لهذه الانطباعات وتحويلها إلي ما يتجاوز الحدود بهدف تأليف أو بناء فكرة وجود لانهائي في الحكمة الخيرية.

(2) إن الإنسان الذي ولد أعمي لا يمكنه فيما يري هيوم تأليف فكرة اللون، ولا يستطيع الأصم تأليف فكرة الصوت، فالفكرة ترتد إلي أصول لها بين انطباعاتنا المباشرة، فرد للأعمي بصره وللأصم سمعه تفتح لها طريقا جديدا تنساب إليهما منه أفكار لم يكن لهما بها عهد، وقل

مثل ذلك أيضا إذا ما سلمت للإنسان حاسة معينة كالبصر مثلا، لكن بصره لم يقع علي شئ معين، فلن تكون له عندئذ فكرة عن ذلك الشئ، الذي لم يقع له في خبرته البصرية، وكذلك في الذوق، وليس الأمر هنا بقاصر علي الحواس الظاهرة، بل هو كذلك واقع بالنسبة إلي حياتنا الوجدانية، فمن الناس من لا يعرف كيف تكون العاطفة التي تدفع صاحبها إلي قسوة أو انتقام، ومن طبع علي الأنانية لا يتصور كيف تكون عاطفة الإيثار[1]

ويقدم هذا الدليل، في نظر "ستيس" برهانا استقرائيا مرضيا للتجريبية، و"ستيس" يحتفظ هنا باستخدامه كلمة (مرض) لأنه يري، وخلافا كذلك، أن بإمكان من أفتقد علي سبيل المثال، وخاصة البصر (بناء) أو (تأليف) فكرة اللون[2]

والسؤال هنا هو: ما هي العلاقة الممكنة، إن هناك ثمة علاقة بين مبدأ التجريبية علي النحو الذي قدمه هيوم، وبين مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها، وهو مبدأ الوضعية المنطقية؟؟

يؤكد (ستيس) هنا علي أن مبدأ التجريبية لا يقدم لنا أية (ارشادات) أو (توجيهات) تتعلق بكيفية التأليف بين (الأفكار البسيطة) من أجل الحصول علي (الأفكار المركبة)، فلا تتضمن تجريبية هيوم قائمة تضم (قواعد التأليف أو التركيب) وليس هناك شك في إمكانية وجود مثل

---

(1) زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، ص 56.

Hume (D.): An Enquiry Concerning Human Understanding para 14, p.19. Para 15 p.20.

(2) Stace: Metaphysics and Meaning, p.435, 436.

منه (القواعد) وصياغتها صياغة دقيقة والحق أن هذه (القواعد) لا تشكل جزءا من مبدأ التجريبية ولا تترتب عليه، بل لعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن هذه القواعد مستقلة عن هذا المبدأ استقلالا منطقيا فهي لا تترتب عليه منطقيا ولا تلزم عنه.

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن (مبدأ التجريبية) يستهدف فقط البحث عن (أصل الأفكار البسيطة)، فحيث (لا توجد انطباعات لا توجد أفكار بسيطة)، ومن ثم فهو لا يذكر شيئا عن الصور الممكنة أو الصور غير الممكنة للتأليف بين الأفكار البسيطة للوصول إلي الأفكار المركبة، ومن ثم فإن قواعد التأليف (لا تعتمد علي) الدليل التجريبي الذي يتأسس عليه المبدأ التجريبي (ولا تستمد منه) ولا يمكن بحال أن تتطور عنه، فهي، وكما أكدنا مستقلة عنه استقلالا منطقيا علي نحو كلي وتام، فالفكر هنا حر ينشئ لنفسه ما شاء من صور علي حين أن الخبرة المباشرة مقيدة بما هو واقع هنا والآن، مما قد يوهم المتعجل بأن للفكر مصادر غير الخبرة المباشرة ولكن هذا المتعجل لو أمعن النظر في الأمر لا نتهي إلي أن أفكاره كائنة ما كانت يمكن ردها إلي خبرات مباشرة مارسها بالحس أو بالشعور، فقد يخيل لنفسه جبلا من ذهب ثم يقول هاهي ذي فكرة في رأسي ليس لها أصل مما قد وقع في الحس، لكنها في الحقيقة فكرة مؤلفة من عنصرين (الجبل) من جهة و(الذهب) من جهة أخري، وكلاهما قد عرفه بالحس المباشر حين رأي جبلا وشهد ذهبا، ثم جاء الآن فألف بينهما في فكرة مركبة واحدة، وهكذا تكون كافة أفكارنا التي هي إدركات خافتة صورا تحاكي انطباعاتنا التي هي إدراكات ناصعة ومن ثم نخلص إلي أن (مبدأ التجريبية) لا يمكنه، بحال، أن يمنع أي تأليف أو تركيب بين الأفكار مهما كان هذا التأليف أو التركيب، فهو

مبدأ ليس بإمكانه إخبارنا بشيء ما عن كيف ينبغي (أو كيف لا ينبغي) التأليف بين الأفكار البسيطة بهدف الوصول إلى الأفكار المركبة[1]

وإذا كانت (الدلالة اللغوية) للعبارة هي (فكرة مركبة)، و(الدلالة اللغوية) للفكرة البسيطة هي كلمة مفردة تعبر عن كيفية ما، فإن القواعد التي تحكم تأليف الأفكار مستقلة منطقيا عن (المبدأ التجريبي)، مما يعني أن هذا المبدأ التجريبي لا يحول دون تأليف معين بين الأفكار البسيطة في أفكار مركبة فإن هذا المبدأ لا يكون، بحال، المصدر الذي خرج عنه المبدأ الوضعي، أعني (مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها) لأنه المبدأ الوضعي، وكما بينا هو معيار يسمح بصور معينة من التأليف بين الأفكار ولا يسمح بصور أخرى لأنها وبحسب منطقه، صور لا يمكن التحقق منها[2] فلدينا، على سبيل المثال، العبارة التالية:

[يوجد موضوع فيزيقي يتسم بأنه من غير الممكن ملاحظته، بأن كيفياته الأصلية هي كيفيات غير معروفة لنا، ومع ذلك فإن هذا الموضوع يرتبط بما لدينا من معطيات حسية بعلاقة سببية][3] إن هذه العبارة تتألف من أفكار بسيطة ويمكننا إيجاد الانطباعات التي استمدت منها، ويتفق الفيلسوفان التجريبي والوضعي المنطقي على معاني هذه الأفكار البسيطة والانطباعات التي كانت مصدرا لهذه الأفكار، ولكن

(1) Stace: Nature of the World, p.101-5.: positivism. P.234. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، ص 36. Hume (D.): An Enquiry Concerning Human, Understanding, pp.18-19, para 13.

(2) Stace: positivism. P.234.

(3) Stace: Positivism. P.234.

اتفاق الإثنين، يقف عند هذا الحد ولا يتجاوزه، فمن وجهة نظر الفيلسوف التجريبي ليس هناك ما يمنع تأليف هذه الأفكار البسيطة في الفكرة المركبة التي جاءت العبارة تعبيرا عنها، وذلك لأن هذا المبدأ التجريبي لا يرفض تأليفا ما وكل ما يؤكد عليه هو فقط (إمكانية رد الفكرة المركبة إلي عناصرها من الأفكار البسيطة ورد هذه الأخيرة إلي أصلها وهو الانطباعات الحسية) بينما، في المقابل، لا يجيز مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها والتحقق منها أي تأليف أو تركيب بين الأفكار البسيطة، فإن العبارة المشار إليها هي، وبمقتضي هذا المبدأ، عبارة لا دلالة لها non- significant وإذا كان ذلك كذلك، أعني أنه إذا كان (المبدأ التجريبي) لا يزودنا بقواعد هدايتنا في التأليف بين الأفكار البسيطة، بينما يفرض (المبدأ الوضعي) علي التأليف محددات منطقية ينبغي الالتزام بها ليكون للعبارات(دلالات) فإن هذا المبدأ الوضعي لا يمثل – بحال تطورا مشروعا للتجريبية.

[3:4] ولكن هل يمكننا أن نقول إن الانتقال من "التجريبية الكلاسيكية" إلي "التجريبية الحديثة" كما ظهرت لدي الوضعيين هو فقط انتقال يتمثل فحسب فيما أحدثته الوضعية المنطقية من تطور في المصطلحات والمفاهيم وفيما أدخلته عليها من دقة وأحكام؟ وبعبارة أخري هل ما حدث هو فقط انتقال أو تطور يتمثل في تطبيق المبدأ العام للتجريبية علي مجال أكبر رحابة واتساع وليس حذف المبدأ أو الخروج عليه، أعني أن مجال (الخطاب) في الوضعية المنطقية يعد أكبر اتساعا وأرحب أفقا وذلك بمقارنته بمجال الخطاب في التجريبية الكلاسيكية،

ومن ثم فإن الخلاف بينهما ليس خلافا نوعيا فإن هناك ما يجمع ...
وأعني به "المبدأ العام للتجريبية" ؟[1]

إن الاختلاف بين الإثنين لا يتمثل، فيما نرى، في خروج التجـ...
الحديثة على المبدأ التجريبي إنما في الامتداد بهذا المبدأ إلى مجالات لم يكن
أصحاب التجريبية الكلاسيكية يطبقونه عليها، ولعل ما حدث ...
المبدأ يشبه ما حدث لقانون الجاذبية عندما طبق فحسب على حركة
القمر حول الأرض، ثم امتد تطبيقه ليشمل كل النظام الشمسي ثم امتد
ليشمل الكون جميعه، فلم يزعم أحد أن هذه "الامتدادات" في تطبيق
القانون تتضمن تغييراً في القانون أو خروجا عليه، فقد ظل كما هو وإن
ظهرت له، مع البحث، تطبيقات جديدة [2]

وعلي هذا، فإذا كان أصحاب التجريبية الكلاسيكية قد طبقوا مبدأ
التجريبية علي (الكلمات) فحسب، فإن التجريبيين المحدثين قد حاولوا
بالاستعانة بآلياتهم الجديدة في التحقق والتثبت والتدعيم، الامتداد بالمبدأ
التجريبي ليشمل، بجانب تطبيقه علي (الكلمات)، تطبيقه علي
(العبارات) sentences.

وهكذا يمكننا القول إن (المبدأ الوضعي، كما ظهر في التجريبية الحديثة
يعد، وإلي حد ما، تطورا مشروعا للمبدأ التجريبي الذي ظهر في التجريبية
الكلاسيكية، دون أن يعني هذا، فيما نري، أن يكون المبدأ الوضعي مجرد
تكرر للمبدأ التجريبي. فهو صورة أكثر تطورا وأدق أحكاما.

---

(1) Stace: positivism. P.235 , 237, 226.

(2) Schlik: Meaning and verification, p.257.

[5: 3] لعل مما يفيد القارئ أن نلخص له، أهم الأفكار التي توصلنا إليها والتي يمكن إيجازها في الأفكار التالية:

(1) أن الوضعية المنطقية تعتمد علي ما أطلق عليه" ستيس" مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها، ويمكننا أن نقول بعبارة أدق أن " مبدأ إمكانية التحقق" يتأسس في نهاية التحليل علي هذا المبدأ

(2) أما فيما يتعلق بقضية العلاقة التاريخية بين " الوضعية المنطقية " و" النزعة التجريبية" فإن الموقف يتخلص فيما يلي:

أن (ستيس) يؤكد علي أن هناك صورا متعددة ومتنوعة من المذهب التجريبي، ولكنه يري إمكانية رد هذه الصور، إلي صورتين فقط وهو يخلص إلي نتيجة هامة مؤداها أن الوضعية المنطقية ليست – بحال تطورا مشروعا لواحدة من هاتين الصورتين للتجريبية.

فالتجريبية بمعناها الأول تتعلق بالصدق والكذب في القضايا بينما يهتم مبدأ الأنواع التي يمكن ملاحظتها بمشكلة "الدلالة" significance دون أن يعني هذا أننا ننفي أية صلات منطقية يمكن أن تقوم بين قضية (الصدق والكذب) من جهة وقضية (الدلالة) من جهة أخري، ولكن ما نؤكد عليه هو أن البحث في إحداهما لا يعني نفس ما يعينه البحث في الثانية. وأما بالنسبة للتجريبية بمعناها الثاني فإن اهتمامها موجه نحو أصل الأفكار، وإذا كانت تهتم بالمعني ولا تهتم بالصدق والكذب، فإن هذا لا يجعلها أصلا للوضعية المنطقية، فالمعني في التجريبية منصرف إلي (كلمات) بينما المعني في الوضعية المنطقية ينصرف إلي العبارات، بالإضافة إلي أن موضوع (الدلالة) لا يدخل في صميم النظرية التجريبية سواء في معناها الأول أو الثاني.

(3) إما فيما يتعلق بمبدأ الأنواع التي يمكـن ملاحظتها فيمكننا أن نقول، أنه مبدأ ليس واضحا في ذاته بل قد تكون مبررات رفضه أقوى من مبررات قبوله، فهو في النهاية (تعريف) أو (اشتراط): والحق أنه ليس بإمكان التعريف كان أو "الاشتراط" مهما كان، تأسيس صدق دعوي ما أو قضية ما، فالتعريف وحده لا يبني حقيقة ولا يؤسس الاشتراط صدقا. وأن "شليك" يؤكد علي أن مبدأ إمكانية التحقق لا يحتم علينا أن نعرف كل قوانين الطبيعة لكي نحدد ما العبارة التي لها معني وتلك التي ليس لها معني، وإنما يقتضي منها أن (تتوافق)عباراتنا مع (فئة الاشتراطات التي تحكم تحقيقها) ومن ثم فنحن لا نخلع علي العبارة معني باكتشاف منهج للتحقق منها، وإنما فقط من خلال (الاشتراط) أو (الاتفاق) علي كيف يجب أن (تعمل). ومن ثم فإن (الإمكانية المنطقية أو "الاستحالة المنطقية" للتحقق هي – دوما- شيئا (يفرض من قبل الذات). ومن ثم فإننا إذا نطقنا بعبارة ما بدون معني فإن الخطأ هنا هو في النهاية خطئنا) [1]

وقد اعترف (آير) بنفسه أنه لم يكن يتعامل مع مبدأ إمكانية التحقيق على أنه (فرض تجريبي) إنما كان ينظر إليه على أنه (تعريف) [2]

بالإضافة إلي أن إصرار الوضعيين علي تضيق نطاق استخدام المبدأ الوضعي وقصره علي القضايا العلمية يجعله محدودا للغاية بحيث يعجز عن أن يكون معيارا "عاما" و"كليا" يتعلق بجميع صور "الدلالة" ويتفق "سيتس" في هذا النقد مع الفيلسوف الأمريكي "لويس" lewis

(1) Schlik: ibid, 256, 267.

(2) Ayer: The principle of verifiability, p.202-203.

الذي كان يصف الموقف الوضعي بأنه يعبر عن وجهة نظر قاصرة ومعيبة وذلك لأنه لو قبلت فسوف تفرض فيما يري قيودا حادة علي كثير من المناقشات الفلسفية ذات الدلالة والمعني، بحيث تجعل هذه القيود هذه المناقشات مستحيلة، أو قد تؤدي علي الأقل إلي تحديد مداها وتضيق نطاقها إلي حد (لا يطاق ولا يحتمل)[1]

والسؤال هو: هل يمكن تحديد بعض القواعد أو المحددات التي يؤكد الالتزام بها في نظر الوضعيين إلي الحكم علي العبارات من جهة معانيها ودلالاتها؟؟

أن السؤال عن معني (العبارة) إنما يعني عند "شليك" علي سبيل المثال السؤال عن (القضية) التي تنهض بها (العبارة)، والإجابة علي هذا السؤال يمكن أن تأخذ صورة من الصورتين التاليتين:

(1) تقديم القضية التي نستهدفها في لغة نكون علي علم بها..

(2) الإشارة إلي القواعد الدلالية التي يمكن بها استخراج القضية من العبارة، أعني أن نقوم بتقديم تعريفات دقيقة لكل الشروط التي ينبغي " استخدام العبارة أو الجملة بمقتضاها.

وفي الحقيقة فإن هذين المنهجين لا يختلفان، فيما بينهما، من حيث المبدأ فهما يعطيان لنا معني للعبارة (أو الجملة)، ومن ثم تحويلها إلي (قضية)، أعني (التمكين) لها في نسق لغة بعينها، فالمنهج الأول يستخدم لغة هي في حيازتنا ونسيطر عليها بالفعل، ومن ثم فهو منهج فعال في مجال

(1) Stace: Metaphysics and Meaning p. 437, 439. Lewis. Mind and the World order, p.125.

الترجمة translation بينما المنهج الثاني يقدم لنا (الرؤية الأعمق) في طبيعة المعنى وهو الذي (يستخدم) من قبل الوضعيين المنطقيين في معالجة المشكلات الفلسفية المرتبطة باللغة، والتي تنشأ عن أننا نستخدم كلمات أو عبارات لا يوجد بشأنها اتفاق حول "الأجرومية المنطقية" التي تؤلف دلالة الحدود فيها، فنحن نخطأ لو تصورنا أننا نفهم عبارة ما ونفهم معناها (أعني نعرفها باعتبارها قضية) لمجرد أننا نفهم كل الكلمات الواردة فيها، فإن هذا ليس بحال كافيا[1] وفي مقابل فإن "سيتس" يؤكد في الإجابة على السؤال المتعلق بالقواعد التي يتحدد على ضوئها المعني على ضرورة اللجوء إلي:

قواعد التركيب اللغوي syntax التي نحكم بمقتضاها على عبارات بعينها بأنها خالية من "الدلالة" ونحكم على البعض الآخر بأن له (دلالة)، وبعبارة أخري نقول أن تحديد معاني العبارا ودلالالتها يمكن أن يتم بإجراء خطوتين يمكننا أن نوجزها فيما يلي:

(1) التأكد من أن الكلمات المنفصلة المستخدمة في العبارة هي كلمات لها معني، وبعبارة أخري (ضرورة وجود معني لكل الرموز اللغوية المستخدمة لتتوافق مع الأفكار المفردة التي يمكن تمييزها، وواضح أن " سيتس " هنا يأخذ بالمبدأ التجريبي، أعني فيما يتعلق بالحكم علي (الكلمات المفردة) فلو أن العبارة كانت مؤلفة من كلمات ليس لها معني فلن يكون لها، من ثم دلالة وهذا المعني يتحدد، كما قلنا، في حدود المبدأ التجريبي. فلكي يكون للعبارة معني، ينبغي أن تقدم كيفيات تتعلق

(1) Schlik: Meaning and verification, p257. Ayer: the principle of verifiability, p.283.

بالعالم، وهي كيفيات يمكن من ثم أن تكون موضوعا للخبرة، وبعبارة أخري" أن كل تصور في العبارة ينبغي أن يكون له تطبيق تجريبي وبعبارة أخري، أن ما تم تقريره في العبارة يجب أن يكون شيئا مما يتصل، وعلي نحو عام، بإمكانية أن يكون موضوعا للخبرة"[1]

ويتفق "ستيس" في هذا مع "رسل" الذي يؤكد بدوره علي أن "كل قضية من القضايا التي يمكننا فهمها ينبغي أن تتكون كليا من مكونات نكون قد التقينا بها في الخبرة[2]

(2) التأكد من أن هذه الكلمات التي ظهر أن لها معني قد تم (التأليف) بينها أو تركيبها بمقتضي (قواعد التأليف) أو (ى التركيب) syntax أما إذا جاءت العبارة مخالفة لهذه القواعد فإنها تكون من ثم عبارة خالية من " الدلالة" وهكذا تكون العبارة خالية من الدلالة في حالتين:

(1) أن تكون الكلمات التي تدخل في تأليفها كلمات لا معني لها

(2) أن تكون هذه الكلمات التي لها معني قد تم تركيبها أو تأليفها علي نحو مخالف لقواعد التركيب.

وبعبارة أخري لا يكفي ليكون للعبارة معني أو دلالة أن تكون الكلمات التي تتألف منها كلمات لها معني ولكن لماذا احتكم "ستيس" إلي قواعد التركيب وليس "قوانين المنطق" عند الحكم علي ما إذا للعبارة "دلالة" ومعني أم لا ؟

(1) Stace: Metaphysics and Meaning, p.421, 426, 431.

(2) Russell (B.): Problems of philosophy, p.91. Ayer: Logical positivism, P. 18.

إن "ستيس" يستبعد هذه القوانين لأنها في نظره قوانين تتعلق بالصدق والكذب في القضية ولا تتعلق بحال بمشكلة "الدلالة" العبارة فقانون عدم التناقض على سبيل المثال يخبرنا بأن القضية "س مربع" والقضية "س دائرة" يمكن أن تكون قضايا صادقة true ولكن القضية المركبة منها هي بالضرورة قضية كاذبة إذ لا يخبرنا قانون عدم التناقض عن كيف تجعل (الإضافة التي نرمز إليه بحروف "واو") من القضيتين عند جمعها في قضية واحدة أن تكون القضية الناتجة كذبة وهكذا تتعلق هذه القوانين المنطقية بمفهومي الصدق والكذب ولا علاقة لها مشكلة (الدلالة) أو مشكلة (المعني).

وإذا كان" شليك" يؤكد علي أهمية الشروط التجريبية وذلك عندما نستهدف تعيين صدق القضايا أو كذبها ويري أن هذا شأن من شئون العلماء فإنه في المقابل يري أن (المعني) و(الدلالة) شأن من شئون الفلاسفة بالإضافة إلي أن هذه الشروط التجريبية لا علاقة لها بمعني و دلالة العبارة، هذا الكذب لا يسلب عليه العبارة (حق المعنـي) و(حق الدلالة) [1]

[3:6] لعل السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، وبعد الذي أوضحناه هو: متي نحتاج إلي مبدأ التحقق؟ وهل هو مطلوب علي نحو مطلق للحكم علي المعني أم أن الحاجة إليه مقيدة؟؟ وبعبارة أخري هل إذا سلمنا بأن الحاجة إلي معيار التحقق ليست "مطلقة" أو "ضرورية" وإنما "مشروطة" و" مقيدة" بظروف معينة حيث أن هنالك حالات

(1) Schlik: Meaning and Verification, p.266.

نحتاج فيها إليه وحالات أخري لا تكون بنا إليه حاجة، فما هو المعيار الذي يمكننا أن نلجأ إليه لتحديد المعني والذي يمكن الوثوق به عند محاولتنا تحديد هذا المعني؟؟ يمكننا مما سبق أن نخلص إلي ما يلي وذلك فيما يتعلق بتحديد المعني.

(1) أن "المعني" meaning الخاص بكلمة ما، أعني المعني المقبول المسلم به علي نحو عام وذلك في معظم السياقات التي تستخدم فيها الكلمة، هذا المعني، لا يحتاج بحال، إلي "مبدأ التحقق" فإن إشارة "reference هذا المعني إنما تكون للعادة الشائعة في استخدامه والمعتمدة في القاموس dictionary سواء كان هذا الاستخدام معروفا لمن يستخدمه أو غير معروف لبعضهم أو لجميعهم. وهذا النوع من المعني بالرغم من أنه معرض" لبعض المرونة والغموض فإن اللغة لا تنهض بوظائفها بنجاح بدون هذا المعني القاموسي أو المعني المعجمي. فهذا المعني هو الأساس الذي يمكننا منه أن ننطلق إلي تحديدات أدق وتنويعات متعددة إذا ما دعت الحاجة إلي مثل هذه (التحديدات) و(التنويعات) ويمكننا تعريف هذا المعني القاموسي بأنه (ترجمة كلمة ما إلي كلمة أو كلمات أخري معروفة لنا علي نحو أفضل وأيسر).

(2) ولكن هناك في مقابل هذا المعني نموذج آخر من المعني فلو أن شخصا ما أصدر الحكم التالي: (أنه في الحرب التي قامت بين البلدين (س) من جهة والبلد (ص) من جهة أخري كان البلد (ص) هو " المعتدي") فإن الحد "معتدي" في معناه القاموسي يشير إلي معني خال كليا من الغموض، فالقاموس يعطي لنا " نظائر" دقيقة وواضحة وبسيطة للكلمة، ولكننا لو نظرنا إلي العبارة التي أوردناها سنتبين كيف أنها عبارة، في الغالب، مليئة بالغموض. فلو أن الشك قد انتابنا حول

هذا الحكم المتعلق بمبادرة البلد (ص) بالاعتداء علي البلد (س) وبين سنكون بحاجة إلي أن نعرف، علي نحو أكثر دقة، ما هو "المعني" الذي كان "المتحدث" يستهدف تأكيده من حكمه، فنحن جميعا علي اتفاق تام علي أن معني كلمة "معتدي" و" اعتداء" إنما تعني ما يخبرنا به القاموس، ومع ذلك فإن هذه المعرفة القاموسية ليست بحال كافية لتبين لنا ما إذا كنا نقبل حكم "المتحدث" وأن نعتبره حكما صادقا فهل كان يعني فحسب أن حكومة (ص) هي التي بدأ بحشد التعبئة العامة علي الحدود بينها وبين البلد (س) واجتياز هذه الحدود مما يعد انتهاكا لأراضيها أو أن البلد (ص) هو الذي أطلق الرصاصة الأولي التي أدت إلي نشوب الحرب واندلاعها بين البلدين؟ أو أنه كان يعني أن رئيس الدولة (ص) رفض العمل بقرارات الأمم المتحدة؟؟

وأمام كل هذه "المتغيرات" و"التفسيرات" يحق لنا سؤال "المتحدث" عن المعني الذي كان يستهدفه ويقصد إليه من بين كل المعاني الممكنة والمتاحة والتي يحتمل أن يشير بها "الحكم" الذي أصدره. طالما أن هذه الحكم يفشل في تقديم مادة للجدل المنطقي المعقول (سواء كان ذلك في صورة تأكيدات وتقريرات يمكن إخضاعها لمحك محدد، أو وجهات نظر تتعلق بالتطبيق المناسب للحد موضوع الحكم) فإن المستمع أو (المتلقي) الذي يحرص علي أن يكون منصفا لا يمكنه أن يقبل أو أن يرفض الحكم حتى تتم عملية (الإخبار) بما هو المعني، ومن بين المعاني الممكنة والمحتملة، وكان هو المعني المحدد الذي كان يستهدفه (المتحدث) ويقصد إليه بالفعل، أعني ما هي الوقائع التي يمكن التحقق منها؟؟ وما هي الآراء والتصورات الأخرى، والتي كانت هنا واللازمة بالضرورة علي ما نقرره هنا هي (أن تفسيرين أو أكثر من

تعبيرات المطروحة، والمتاحة لنا، وذلك عندما يتم عرضها على
المحكات التي سلمنا بها سيظهر وبوضوح، كيف أنها خالية من أي
معنى على الإطلاق).

فالاختيار من بين هذا المعنى يكون هنا من جانب (المقرر) وهو الذي
يقوم بإصدار الحكم وتقريره وهو يستهدف باختيار إزالة الغموض
الذي أحاط بالحكم الذي أصدره وحال دون فهم جمهور "المفسرين"
الذين كان عليهم تفسير هذا الحكم فهو يستهدف جعل الحكم
واضحا على نحو كلي وتام ويمكننا أن يشير إلي هذا المعني باسم (معني
المتحدث) أو "معني المقرر" وإذا ما كان هناك ثمة ما يمكن أن يساعد به
مبدأ إمكانية التحقق فهو في هذا المعني الذي نشير إليه.

[3] أن هذا التمييز بين هذين المعنيين، (المعني القاموسي) أو
(المعجمي) من جهة ومعني (المتحدث) أو (المقرر) من جهة أخري،
هو، وفي نظرنا تمييز نافع ومفيد دوما. فهو لا يترك بحال حدوسنا
القيمية خالية من المعني القاموسي، برغم أن هذه الحدوس القيمية قد
تفتقر في حالات خاصة، إلي ما أطلقنا عليه (معني المتحدث) أو (معني
المقرر) ونفس الشيء مع العبارات الميتافيزيقية وذلك إذا كنا حريصين
علي عدم التورط في إصدار (الأحكام المسبقة) وذلك بزعم أن الغياب
التام والكلي للمعني هو ما يميز هذه العبارات الميتافيزيقية عن ما عداها
من العبارات الأخرى. فأن نصدر حكما بالإدانة أو النفي علي فئة من
العبارات أو الأحكام دون نظر سابق إلي ما يمكن أن يكون (معني
المتحدث) أو (معني المقرر) لهذه الأحكام والعبارات، أو ما يفترض أنه
(معني المتحدث) أو (معني المقرر) قد يؤدي إلي أن حرماننا من فرص
تعلم أشياء جديدة بالنسبة إلينا.

وقد ينظر إلي التمييز بين (المعني القاموسي) أو (المعجمي) والمعني الذي يستهدفه (المتحدث) أو يقصد إليه (المقرر) نظرة خاطئة، وأعني بذلك أن يفهم من هذا التمييز أن " المتحدث" أو "المقرر" حر حرية مطلقة في أن يستخدم الكلمات بحسب " الهوي" وعلي نحو جزافي ومتجاهلا كل المعاني القاموسية المحددة التي لهذه الكلمات ولكن السؤال هنا هو:

ما هي إذن الإغراءات التي يمكن أن تدفع بشخص ما لأن يمارس باللغة ألعابا كهذه؟؟ قد يرغب المرء، في بعض المناسبات والمواقف، في أن يستخدم الكلمات علي نحو بحيث يتم تفسيرها علي نحو خاطئ مقصود، ولكن لا أحد، مهما كان، يمكن أن يبدى إعجابه بإمرئ كهذا. وسرعان ما تنفضح المماحكة والمغالطة. ومن ناحية أخرى يمكننا أن نقول، وبدون أن نجانب الصواب، أنه من الصعوبة بمكان أن نتجنب سوء التفسير عندما نلتصق التصاقا شديدا بالاستخدامات الشائعة والمستقرة للغة.

(4) أن ما نطلق عليه(معني المتحدث) أو(معني المقرر) هو نفسه (المعني القاموسي) مع إضافة مواصفات وتنويعات جديدة فالفرق بين المعنيين قد يشبه إلي حد بعيد الفرق بين ورقتين من النقود، الأولي فئة المائة جنيه والثانية فئة الجنيه الواحد، وذلك بأكثر مما يكون كالفرق بين (النقود) الحقيقية والنقود المزيفة العارية من القيمة المنصرفة. ومع ذلك فربما كان من الأفضل لو تصورنا الفرق بين المعنيين، ليس علي أنه مقابلة بين (القيمة الأكبر) و(القيمة الأصغر) وإنما علي أنه مقابلة بين غرضين مختلفين يستلزمان منا القيام ببحث ما جاء في معني الكلمة، فقد نكون، في وقت ما، بحاجة إلي معني مصطلح ما من المصطلحات، بينما

بكون هدفنا في وقت آخر حصر (المتحدث) أو (المقرر) في معني معين من المعاني الممكنة والمتعددة للحكم: فلن نكسب شيئا، عند بحثنا في معني ما، إذا خلطنا بين هذين المعيين المختلفين ولم نميز بينهما تمييزا واضحا، فإن موضوعات البحث وأهدافه مختلفة ومتباينة ولن تكون الإجابة الواحدة والوحيدة علي جميع هذه الأهداف المختلفة والمتباينة إجابة مفيدة أو ذات قيمة.

(5) أن (التصور) concept كما تخيله (ستيس) يبدو علي أنه نوع من "الكيان" entity وهو كيان يتصف بأن له (بنية) structure ومحتوي content خاص به، وذلك في استقلال وتميز عن أي حكم يتم تجريد هذا التصور منه. ومن ثم فإن الأحكام بمقتضي هذه الوجهة من النظر إنما تكون من تصورات جاهزة بدلا من أن تكون هي المادة التي نستخرج منها التصورات. ولكن إذا أخذنا تصورا ما وسألنا أنفسنا عن (معناه) فسوف نجد أن السؤال قد يشير فحسب إلي (المعاني القاموسية) طالما أن معني (المتحدث) أو (المقرر) لا يبدأ حتى يأخذ شخص ما في تأليف حكم ما ويقوم بصياغته في عبارة ما يصرح فيها بهذه (الكيفية)، أعني (التصور)، ومن ثم فإن السؤال المثار هنا لن يكون هو السؤال المتعلق بالمعني الخاص بتصور مجرد ولكنه سؤال متعلق بالمعني المستهدف والمقصود من هذا التصور في هذا (السياق المعين والمحدد)، أعني المعني الذي يقصد إليه (المتحدث) أو (المقرر).

ومن ثم يمكننا أن نقول إننا بأخذنا بالتمييز المقترح، أعني (المعني القاموسي أو المعجمي) والمعني الذي يهدف إليه (المتحدث) أو (المقرر) يمكننا أن نخلص إلي أن مبدأ إمكانية التحقق ليس له دور يؤديه وذلك فيما يختص بالتساؤلات الخاصة بمعني التصور منظورا إليه علي أنه

(كيان) ولكن يكون لهذا المبدأ دور فقط عندما (يؤلف هذا التصور جزءا غامضا وباعثا على الانتقاد والهجوم في حكم ما تم اكتشاف أنه حكم مثير للغموض)[1].



(1) Sidgwick: verifiability and Meaning, p.64-66.

المبحث الرابع

في التحليل الظاهري للمبدأ التجريبي

[4] يري " ستيس " أن المبدأ التجريبي يتألف من جزئين

(1) أن كل تصور إما أن يكون:

تصورا " لمعطي " (ب) أو تصورا لأنماط أو فئات من " المعطيات "

وهذا يعني أن كـل " معطـي " لابـد وأن يكـون قـد وقـع في الخـبرة المباشرة للذهن الذي يشمل علي التصور، وأن " المعطي " يمكـن تحليلـه إلي التصورات التي يتألف منها ويكون كل تصور من هـذه التـصورات تصورا لمعطي ما أو لأنماط أو فئـات مـن " المعطيـات " بحيـث أن كـل "معطي" من هذه المعطيات يكون قد حدث بالفعـل في الخـبرة المبـاشرة للذهن الذي به التصور.

(2) أن كل صورة image هي صورة لمعطي ما، أو صورة لأنماط أو لفئات من "المعطيات" بحيث يكون كل "معطي" قد حدث بالفعل في الخبرة المباشرة للذهن الذي يؤلف الصورة، أو يمكن تحليله إلي الصور التي يتألف المعطيات، بحيث يكون كل معطي من هـذه المعطيـات قـد وقع بالفعل في خبرة الذهن الذي يتأمل الصورة[1]

ويؤكـد "سـتيس" عـلى أن المعطيـات تتـضمن، فـيما تتـضمن،

(1) Stace: the Nature of the world, p.10.

"العلاقات" التي يمكن أن تكون بين المعطيات [1]

ان جوهر هذا المبدأ وماهيته تتخلص في أن كل (تصور) أو (صورة) يجب أن تتأسس علي (معطيات)، ومن ثم فإنه إذا لم يكن لدينا (معطيات) تتأسس عليها (التصورات) و(الصور) فلن يكون لدينا سوي (أشباه تصورات ولن يكون لدينا بحال (صورة) أو(صور) [2]

ويعترف (ستيس) بأن مبدئه هو مجرد صياغة جديدة للمبدأ الذي كان قد أسسه، من قبل "ديفيد هيوم" وهو المبدأ الذي يعبر وبوضوح، عن (ماهية التجريبية) وقد أكد (رسل) هذا المبدأ، علي الأقل في الفترة التي كتب فيها: مشكلات الفلسفة، حيث نراه يؤكد علي أن " كل قضية من القضايا إلي يمكننا فهمها ينبغي أن تتكون كليا من مكونات نكون قد التقينا بها في الخبرة" وإذا كان (ستيس) يرى أن الجزء الخاص الذي يشير إلي التصورات هو الجزء الأكثر أهمية في المبدأ التجريبي، إلا أنه لا يقلل بحال من أهمية الجزء الثاني حيث أن هذا الجزء هو الذي كان في ذهن"هيوم" عندما تساءل عن إمكانية "خلق" أو "إيجاد" صورة الأزرق عندما لا نكون قد رأيناه أبدا [3]

ويؤكد "ستيس" علي ضرورة الحفاظ علي التمييز بين " التصورات و" الصور" قد خلط كثير من الفلاسفة بينهما أو علي الأقل كان لديهم في بعض الوقت، الميل إلي الخلط بينهما، ويري "ستيس" أن " جورج

---

(1) Stace: the Nature of theworld, p.18.

(2) Russell (B.): problems ofphilosophy, p.91. Ayer: Logicl positivism, p.18.
Stace: Nature of the World, p.16, 118.

(3) Stace: Ibid, p.11.

باركلي" "وكانط" و"وليم جيمس " كانوا في مقدمة هؤلاء الفلاسفة الذين يخلطوا بين "التصورات " و"الصور" ولكن "ستيس" يؤكد في المقابل علي أنه إذا كانت "التصورات" ذاتية subjective فإن " الصور" موضوعية objective برغم أن هذه الصور ترتبط بالذهن بنفس المكانة ونفس العلاقة التي يرتبط بها الذهن بالمعطيات الحسية[1]

وإذا كان "ستيس" يري أن " التصور" يمكن تحليله إلي مما يتألف منه من تصورات، إلا أنه يلاحظ أن بعض هذه التصورات الناتجة عن عملية التحليل قد يتفق مع المبدأ التجريبي بينما لا يتفق بعض هذه التصورات مع هذا المبدأ التجريبي ولا يستجيب له، ويضرب لنا "ستيس" مثلا علي فكرته بتحليل" هيوم للعلية. وهو لا يناقش ما إذا كان هذا التحليل للعلية تحليلا صادقا أم لا، فإن ما يعينه هو التصورات الفرعية والثانوية التي (رد) إليها " هيوم" التصور الأساسي وكيف أن بعض هذه التصورات يتفق والمبدأ التجريبي، بينما يخالف البعض الآخر مقتضيات المبدأ، فقدر رد "هيوم" العلية إلي تصورين ثانويين هما:

(1) تصور التتابع sequence (2) تصور القوة power

فإذا كان تصور "التتابع" يجتاز اختبار المبدأ التجريبي طالما كان تصورا لأنماط أو لفئات من معطيات حسية موجودة في الخبرة، فإن تصور " القوة" لا يجتاز هذه الاختبار طالما لا يناظره في الخبرة معطيات

(1) Stace: Ibid, p.12.

حسية، ومن ثم ينتهي " هيوم" إلي أن " القوة" تصور غير أصيل "شبه تصور" – pseudo concept[1]

وإذا كان "ستيس" يعترف بما يدين به لديفيد هيوم من دين كبير إلا أنه يختلف عنه في فكرة أساسية، فإذا كان "هيوم" والتجريبيون الكلاسيكيون لا يعترفون بوجود ما يسمي بالتصورات الأولانية حتى في معناها الكانطي فالمبدأ التجريبي كما يتصوره " ستيس" لا يمنع إمكانية وجود مثل هذه التصورات الأولانية بالمعني الذي يقصده " ستيس"، فهناك تصورات يمكن للذهن تقديمها، بمعني أن" إمكانية تمثيلها في الخبرة تعتمد بالأحرى علي بنية structure الذهن أكثر من اعتمادها علي بنية ما يعرض للذهن أو يمثل أمامه " فإن كل ما يقرره " المبدأ التجريبي " هو أننا لا يمكننا التفكير في (تصور) إلا إذا كانت مكوناته" متمثلة" في الخبرة المباشرة فلون افترضنا- مثلا- أن تصور " العلية" هو تصور "أولاني" بالمعني الكانطي فإن "ستيس" يؤكد من جانبه برغم هذه الأولانية التي نفترضها، علي أنه تصور" ممثل" في الخبرة علي الأقل بقدر ما يكون معناه هو "التتابع فقط" فإن ما يؤكده "المبدأ التجريبي " هو فقط أن التصور أو عناصر التصور إن لم تكن "متمثلة" على هذا النحو في الخبرة فلن نكون على وعي به، ومن ثم لن يمكننا التفكير فيه. فلن نكون على وعي بالتصور لو أنه كان مجرد إمكانية potentiality للذهن تظل قابعة فيه وتنتظر الاحتكاك بالخبرة للخروج إلى حيز الفعل actuality، أعني لتحويله من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل[2]

(1) Stace: Ibid, p.13.

(2) Stace: Ibid, p.13.

ويزيد "ستيس" صياغة المبدأ التجريبي إيضاحا بتأكيده على:

(1) ضرورة ملاحظة أن الخبرة هنا موصوفة بأنها مباشرة، فالخبرة المباشرة معطاة لنا، أعنى أنها "معطى datum" ولذلك فهي لا تتضمن التفكير والاستدلال فهي، وفي حدود هذا المبدأ التجريبي، تشير فحسب إلى الإدراك المباشر للمعطيات، ومن ثم فإن "تمثيل" عناصر التصور ينبغي أن توجد في صورة معطيات. ويوضح "ستيس" المقصود بعناصر التصور elements بأنه يعني بها التصورات البسيطة التي يتألف منها التصور والتي يمكن رده إليها أو تحليله، وهذا إن لم يكن التصور نفسه تصورا بسيطا، ومن ثم لا يمكن رده إلى غيره من التصورات أو تحليله إليها[1].

(2) أن ما يعنيه التأكيد على أن "عناصر التصور ينبغي أن يكون بالإمكان التعرف عليها باعتبارها ناشئة عن "المعطيات" ومتولدة عنها، أعنى أن تكون المعطيات أصل لها هو أن التفكير في شيء ما أو إجراء استدلال يتعلق به، أو الشعور بعواطف وانفعالات نحوه لا يعني بالضرورة اختباره أو معاناته على النحو المطلوب في المبدأ حرفيا، ومن ثم فبإمكاني الحديث عن لون جديد، وليكن اللون البنفسجي، كأن نتحدث عن إمكانية وجود حشرة مزودة بحاسة بصرية يمكنها الإحساس بالإشاعة فوق البنفسجية في الوقت الذي نؤكد فيه على أنه بالنسبة (لي)، أعنى "المتحدث" يكون التفكير في لون كهذا هو الحديث عن شيء لا يمكنني اختباره أو معاناته: فقد يكون بإمكان مثل هذه

(1) Stace: Ibid, p.16.

الحشرة اختبار مثل هذا اللون في الوقت الذي لا استطيع أنا مثل هذه الخبرة برغم إمكانية للألوان مثل الأحمر أو الأزرق، وذلك لأن "خبراتي" معطيات حمراء وزرقاء.

(فإن نعاني "خبرة"، بالمعنى الذي تستخدم فيه هذه الكلمة في المذهب التجريبي، إنما يعني أن يكون لنا إدراك "مباشر لشيء ما معطى لنا"

ولكن السؤال هو إذا كان بإمكاني التفكير في مثل هذا اللون والحديث عنه كما في حالة سؤالي عن ما إذا كان هذا اللون معطى خبرة ما بالرغم من أنه لم يكن بحال معطى لي، ألا يعد هذا تناقضا مع ما يقضي به المبدأ التجريبي من ضرورة وجود معطى يعد هو الأصل للتصور؟؟.

ويرد "ستيس" على هذا الاتهام بقوله أنني عندما أتحدث على هذا النحو عن لون كهذا فإن لكلماتي بالضرورة معنى، ويكون لدي – من ثم تصورا لما أعنيه بهذا اللون طالما كنت قادرا على الحديث عنه حديثا مفهوماً. ومع ذلك فقد سلمنا بأنه ليس لدي معطي وليس لدي خبرة بلون فوق بنفسجي، فكيف يكون هذا ممكنا إذا سلمنا بصدق المبدأ التجريبي وصحته؟؟

أن المشكلة في نظرنا يمكن تلخيصها فيما يلي:

إذا كان المبدأ التجريبي يقضي بضرورة وجود معطي للتصور، ويكون هذا المعطي بمثابة "الأصل" الذي نشأ عنه هذا التصور، فكيف يكون لحديث "ستيس" عن لون كهذا ومعنى وكيف يكون لديه تصوراً

(1) Stace: Ibid, p.13. Stace: Theory of Knowledge , p.74.

للون كهذا دون أن يكون هناك معطي في الخبرة المباشرة لهذا اللـون، ثـم الا يعبر حديث "ستيس" عن تناقض بين مع المبدأ التجريبـي وخروجـا عليه؟.

ولكن ستيس يواجه هذه المشكلة على النحو التالي:

أن المبدأ التجريبي لا يؤكد على ضرورة أن يكون لكل تصور مماثل أو معادل في الخبرة المباشرة. فالمبدأ يؤكـد فقـط عـلي أن عنـاصر elements التصور هي التي ينبغي أن تنطبق علي (معطيات) موجودة في هذه الخبرة

وهذه المعطيات يمكن بفعل الذهن أن تظهر في (أنماط من تكوينات) لم تكن موجـودة قـط في الخـبرة. وبعبـارة أخـرى، يمكننـا أن نقـول أن عناصر التصور هنا والتي هـي تـصورات للمعطيـات النهائيـة التـي لا يمكن تحليلها هي التي تدخل في " تأليف" أو " بناء" التصور المستهدف تأليفه أو بنائه. علما بأن هذه العناصر نفسها هي في ذاتها مما يمكن تحليلـه بحيث نصل في النهاية، إلي الألـوان والأصـوات.. (إن المبـدأ التجريبـي يؤكد فقط علي أن العناصر التـي يتـألف منهـا التـصور يجـب أن تكـون تصورات لمعطيات موجودة في خبرة ما ولكنه لا يؤكد، بحال عـلي أن " بناء" هذه العناصر أو تأليفها في كـل" whole هـو ممـا ينبغـي أن يكـون معطي لنا)[1]

ويستخدم "ستيس" في معالجته لهذه المشكلة التمييز الـذي كـان مـن قبل قـد أشـار إليـه وهـو التمييـز بـين الـصورة "image" و"التـصور" "concept" وكيف أن التـصور ذاتي والـصورة موضـوعية. فقـد يكـون

(1) Stace: Nature of the World, p.15.

لدينا تصورا لما نتحدث عنه دون أن تكون لدينا لـه صـورة. وإذا طبقنا هذا علي فكرة "اللون فوق البنفسجي" فلن نجد، من حيث المبدأ، أية صعوبة، فإذا قيل أنه ليس لدينا فكرة هذا اللون فإنه ما نعنيه هنا هو أنه ليس لدينا صورة له ولكن لدينا، في كل الأحوال، تـصورا لـه، والدليل علي هذا إننا نتحدث عنه حديثا مفهوما لنا ولمن نتحدث إليهم. فبإمكاننا أن نقوم بوصف تصورنا لهذا اللون علي النحو التالي (أنه إحـساس لـون معين لم يحدث أن كان لدينا إحساس به، ومع ذلك يمكننا الإحساس به لو أن لدينا" شبكية" باستطاعتها إحساس إشعاعات ذات سرعة معينة) فنحن هنا نكون قد قمنا بعملية (تحليل) أو (رد) للتصور إلي عـدد مـن العناصر أو التصورات الفرعية من قبيـل "لـون" و"شـبكية" "سرعـة" "إحساس".. الخ ويمكن أن تستمر عمليـة التحليـل لهـذه التـصورات الفرعية حتى نصل في نهايـة التحليـل إلي تـصورات لمعطيـات لا يمكـن تحليلها. فنحن في نهاية التحليل سوف نصل إلي عناصر تتألف جميعها من تصورات لمعطيات يمكن إيجادها في خبرتنا وهذه المعطيـات لا تـتـضمن معطي اللون فوق البنفسجي[1]

ولعل هذا ما عناه "ستيس" حيث أكد أن لديه شك حول ما إذا كان بالإمكان تقديم تعريف مرض للمعطيـات وكيف أن مفهوم " المعطيات " فيما يبدو، وذلك بمعني ما من المعاني، مفهوم نهائي ولا يمكن تعريفـه indefinable ولا شك في تـأثر "ستيس" في هـذه الفكـرة بــ "جـورج إدوارد مور" g.e.moore وخاصة في مقال الأخير عن "مكانة المعطيـات الحسية" وهو المقال الذي يري "ستيس" أنه يشتمل علي "أصل" نـصف

(1) Stace: Ibid, p.15. Stace: Metaphysics and Meaning, p.431, 432.

دستة فلسفات مختلفة تم تطويرها من قبل فلاسفة آخرين بل أنه يصل في تقديره لهذا المقال إلي التأكيد علي أن نصف تفكير الفلاسفة الإنجليز المعاصرين في مشكلة المعطيات الحسية قد خرج من رحم هذا المقال[1]

ولهذا السبب وطبقا للجزء الثاني من المبدأ التجريبي الذي كنا قد أشرنا إليه، ولا نستطيع أن نكون لأنفسنا صورة للون فوق البنفسجي. وبرغم هذا فإننا عندما نستخدم كلمات من قبيل "اللون فوق البنفسجي" لا تكون أذهاننا خالية الوفاض،، فإن لدينا "تصور" وهو تصور يؤلف بالنسبة لنا معرفة بالوصف، ومن ثم فهو "تصور" صحيح برغم أنه قد يكون "غير مطابق" أعني لا يوجد في خبرتنا "معادل" أو "مماثل" له يمكننا الرجوع إليه فهو يتأسس كليا علي معطيات موجودة في خبرتنا ويتألف كليا منها برغم أن هذه "المعطيات" لا تحتوي ولا تتضمن معطي اللون نفسه" ومبدأ التجريبية يقتنع بهذا ومن ثم يزول التناقض الظاهري الذي كنا قد أشرنا إليه.

وعلي ذلك يقرر "ستيس" أن جوهر المبدأ التجريبي يتخلص في أن كل (المعاني) يتم تعريفها في حدود (المعطيات) وليس في حدود (العمليات) أو (التحققات)، فتحليل تصور ما معناها رده إلي المعطيات التي يتأسس عليها ومن ثم فإن لم يكن لدينا (معطيات) فلن يكون لدينا تصورات ومن ثم فليس هناك أيضا (معاني) لهذا نظر "ستيس" إلي حدود مثل "القوة" و"الجوهر" علي أنها حدود بلا معني لانعدام المعطيات التي تناظرها في الخبرة وتتطابق معها فشرط المعني في الحد

(1) Moore (G.E.): The status of Sense- data. 'Symposium' proceeding of the Aristotelian Society vol. XIV 1914) in philosophical studies , p.168 – 196.

ليس هو "إمكانيـة التحقـق" وإنـما اكتـشاف "المعطـي" المـشار إليـه في التصور. وأن هذه المعطيات يجب اكتشافها في "ماضي خبرة الذات"

فالخلاف الجوهري بين "ستيس" والنظرية التحققيـة يـتخلص في أن الأخيرة تري أنه في كل مرة ننطق فيها كلمة (أحمر) يكون من الـضروري ليكون لها معني، أن يكون بالإمكان اختبار هذا المثال للإحمرار ومـن ثـم "أمكانية التحقق" بينما يري "ستيس" في المقابل، أن ما نحن بحاجة إليه لفهم معني كلمة (أحمر) هو أن نكون قد (اختبرناه) مرة ومن ثم يصبح، فيما بعد مفهوما وله معني في كل القضايا التي يرد فيها دون اعتبار لجهة الزمن في هذه القضايا ماضي كانت أو حاضر أو مستقبل.

[4:1] قلنا إن المبدأ التجريبي الذي يقدمـه "سـتيس" يؤكـد عـلي أن الخبرة شرط المعرفة، وأن نعاني خبرة إنما يعني أن يكون لنا إدراك مباشر لشئ ما "معطي" لنا علي نحو مباشر والسؤال الذي يفـرض نفـسه هـنـا هو: هل انتهي المبدأ التجريبي بفيلسوفنا إلي حالة من حالات " التمركـز حول الأنا" أعني إلي نوع من الذاتوية " أو " الأنوية"؟

الحق أننا نستطيع أن نجد لدي "ستيس" كثـيرا مـن العبـارات التـي تؤكد في الرد علي هذا الـسؤال "ذاتوية ستيس وأنويته"، فهو يؤكـد عـلي "أنني لا أستطيع أن أختبر شيئا ما سوي خبرتي الذاتية. فبإمكـاني رؤيـة الأحمر الذي يخصني ولكن ليس بإمكاني بحـال أن أري الأحمـر يخـصك أنت. وبإمكاني الشعور بألم في سـاقي ولكـن " لـيس بإمكـاني بحـال أن أشعر بالألم الذي تعانيه أنت في سـاقك. وبإمكـاني أن أشـعر بعـواطفي ولكن ليس هذا ممكنا فيما يتعلق بعواطفك أنـت. بـل وحتـى إذا أثـر في غضبك، ومن ثم أشعر بتعاطف وجداني معك، فإنه بقدر مـا أشـعر بـه

فهو غضبي أنا وليس، بحال، غضبك أنت. فلا يمكن بحال أن أكون (أنت) ولا أن تكون (أنا) فلا يمكنني أن أري بعينك ولا أن تري بعيني. وحتى إذا كان بإمكانك أن تنقل إلي عن طريق التخاطر حالة ذهنية ما، وذلك من ذهنك إلي ذهني فإنني عندما أصبح واعيا بها، فهي في النهاية حالتي الذهنية وليست بحال حالتك أنت وحتى لو كان بإمكاني أن أدرك علي نحو مباشر "ذهنك" وذلك بدون أن أقوم، في هذا العملية استدلال من مشاهدتي لجسدك، فإن هذا الإدراك من جانبي لذهنك سيكون بالنسبة لي إدراكي أنا الخاص، وأعني أنه سيكون خبرتي الذاتية[1]

ويحاول "ستيس" أن يزيد موقفه إيضاحا بهذا المثال، فلو أن لدينا شخصين (س) و(ص) ينظران إلي موضوع بعينة same ونحن نعبر عن هذا الموقف بقولنا "إن لكل منهما معطاه الخاص private به وهو يؤكد علي أنه " لا يوجد لدينا سوي المعطيات من جهة والوعي من جهة أخري" ومع ذلك فإن "ستيس" يؤكد علي فكرة نراها علي قدر كبير من الأهمية وهي "إن هذه النتيجة لا تعتمد بحال علي إنكار الموضوع الخارجي" ولكنه يري – من جهة أخري – أنه ليس هناك ضرورة للإعتراف بهذا الوجود للموضوع الخارجي عندما لا يكون مدركا "وهو يدعم فكرته برأي بوانكاريه الذي يصدر به كتابه نظرية المعرفة والوجود وهو الرأي الذي يؤكد فيه علي أن الاعتقاد بوجود الموضوعات المادية لا يزيد علي كونه مجرد " فرض ملائم"[2].

(1) Stace: Theory of Knowledge, p.67, 68.

(2) Stace: Nature of the World, P.V.

ويـري "سـتيس" أن حجتـه يترتـب عليهـا فكـرة أخـرى وهي "خصوصية الأمكنة" وهي الفكـرة التـي أخـذها مـن "برتراند رسل" الواقعي فإن (س)،(ص) لا يشاهدان نفس الأمكنـة ولا يعانيـان نفس الامتدادات فالأمكنـة الخاصـة بهـما مثـل معطيـاتهما التـي تـشغل هذه الأمكنة، أمكنة خاصة" فرسل يفرق بين ما يصفه بالمكان الحقيقـي real والمكان الظـاهري apparent ويـصف الأول بأنـه " عـام" public بينما يصف الثاني بأنه " خاص" private" وبأنه يتعلق بالإدراك ومن ثم تغير الأمكنة الخاصة بأناس مختلفـين يأخـذ الـشئ الواحـد أشـكالا متعددة ومختلفة، ومن ثم ينبغي أن يكـون المكـان الحقيقـي الـذي يكتـسب فيه الموضوع شكله الحقيقي real مكانا مختلفا عن الأمكنة الخاصة[1]

ولا يفوت "ستيس" في هذا الـسياق، أن يقـدم لنـا تعريفـا لمـا يعنيه بالخـصوصية privacy وهـو يعرفهـا بأنهـا تعنـي " أن الملاحظـين لا يشاهدون ولا يلمسون ولا يشمون مـن الناحيـة الإحـصائية والعدديـة numerically نفس المعطي[2]

ولما كان "ستيس" يؤكد علي أن "كل المعرفة تتأسس علي الخبرة" فإننا نراه يسأل: فمن خبرة من أذن يمكنني أن أبدأ إن لم أبدأ من خبرتي أنا؟؟ فمهما كان ما أعتقد فيه وذلك في موضوع ما فينبغي أن يكون (إما معطي لوعي أنا) أو (أن يكون استدلالا أو بناءا وتأليفا ذهنيا قمت أنا بتأسيسه علي معطياتي أنا). ومن ثم فإن كل المعرفة بـدايتها بالـضرورة في خـبرتي المتمركزة حول ذاتي أو "أناي" فهذه " الأنوية" أو "الذاتويـة" الأصـلية

(1) Russell (B.): problems of philosophy, p.29 – 30.

(2) Stace: Theory of Knowledge, p.65.

والمبدئية هي مما لا يمكن الفرار منه أو التملص منه الا على نحو مبتسر او برفض الاعتراف به والعمى عنه.

فالموقف "المبدائى لكل ذهن ينبغي أن يكون هو " الذاتوية" أو "الأناوحدية" وأنه بالرغم من أن البحث يمكن أن يكشف على الدوام، عن سبب وجيه للاعتقاد بوجود عقول أو أذهان أخري، فإن كل منا ينبغي أن يبدأ من داخل وعيه الذاتي والخاص باعتباره "ذهن متوحد "solitary mind"[1].

[4:2] وإذا كان "ستيس" يجعل من الوضعية المنطقية هدفا لهجومه في معظم كتاباته فإنه، بدوره، لم يسلم من هجوم فلاسفتها وانتقادهم له، هذا الانتقاد الذي تجاوز في بعض الأحيان أصول النقد وأخلاقياته. فلدينا علي سبيل المثال "إير" ayer في كتابه "أصول المعرفة التجريبية" يقرر في نقده للقضايا التي قدمها "ستيس" أنها ليست قضايا كاذبة وليست قضايا مثيرة للشك وإنما هي، بالأحرى، قضايا تافهة. ويتساءل "آير" عن السبب الذي يمنع شخصا ما من أن يعاني ويعيش خبرات شخص آخر وأن تكون له نفس الخبرات؟ ولماذا يعد من قبيل المستحيل بالنسبة لي أن أعاني ألما يعانيه شخص آخر، أو أن أشعر بعواطفه وانفعالاته، أو أن أعاني خبرة بشئ ما سوى خبرتي الذاتية الخاصة؟؟

ويجيب "آير" علي هذه التساؤلات بتأكيده علي أمرين:

(1) أن السبب لا يعود إلي " استحالة فيزيقية " أي عجز فيزيقي " من قبيل عجزي من الرؤية خلال حائط حجري.

(1) Stace: Theory of knowledge, p.65.

(2) أن السبب لا يعود إلي "استحالة سيكولوجية" أي " قصور سيكولوجي من قبيل عجزي عن تذكر كل أحداث طفولتي.

(3) فإن الحواجز التي تحول دون أن يختبر كل منا خبرات الآخر ليست حواجز طبيعية natural وليست حواجز منطقية logical فمن الممكن أن نتصور إمكانية وجود أناس يمكنهم الرؤية خلال الحوائط الحجرية وإمكانية وجود أناس يمكنهم تذكر كل تفاصيل ماضيهم، ولكن ليس من الممكن تصور إمكانية وجود أناس لديهم القدرة علي معاناة آلام أو مشاعر أشخاص آخرين ولكن ما هو التبرير الذي يقدمه " آير" لهذه الفكرة؟؟

يقرر "إير ayer" أن السبب في أن هذه "غير ممكن" هو وبساطة، أننا لا نخلع معني علي تعبيرات من قبيل التعبيرات التالية:

(1) "أنا أعاني صداعك"

(2) "أنها تشعر بندمه"

(3) "إن حالة غضبك هي ذاتها حالتي أنا"

(4) "إن حالة حزنك هي عين حالتي أنا" أعني من الناحية الإحصائية والعددية numerical[1]

إن "إير" كان يستهدف من إقحام كلمة "عددية أو إحصائية" numerical ليشير، فيما بعد، إلي مستوى آخر وهو "إمكانية أن يعاني أشخاص مختلفون خبرات مألوفة وعادية" وأن حديثنا عن هذا المستوي

(1) Ayer: Foundations, p. 138.

هو حديث له معني فنحن نستخدم عبارات من قبيل العبارات التالية:

(5) إنه يشاركني سخطي واستيائي من سلوكه

(6) أن إحساسي عند سماع قصته هو نفس إحساسك"

(7) أنا منجذب إليه لأن بيننا اتفاق في مشاعر وأحاسيس كثيرة"

أن "اير" يري أن العبارات الأولي حتى الرابعة هي عبارات لا نخلع عليها معني لأن الإشارة فيها إشارة إحصائية عددية أعني أن المقصود منها هو أن يعاني شخصان نفس الخبرة بالمعني العددي أما العبارات من الخامسة حتى السابعة فهي عبارات لها معني وذلك لأن "آير" يري أن "ستيس" عندما يؤكد علي أن خبرات كل شخص هي خبرات خاصة به، فإنه لا يقصد تجريد مثل هذه العبارة الأخيرة من المعني، ولا يستهدف التدليل علي أنها قضايا غير صادقة، بل أن "ستيس" قد يعترف، فيما يري "إير" بأن كل ما يستهدفه في مثل هذه الحالات هو أن خبرات الأشخاص المختلفين هي خبرات متشابهة علي نحو " كيفي" أو أنها خبرات يمكن إثارتها بفعل علل متماثلة. إن ما ينكره "ستيس" هو إمكانية أن تكون الخبرات الخاصة بشخصين مختلفين خبرة واحدة من الناحية الإحصائية العددية numerically كما في قولنا، علي سبيل المثال، "أن القلم الذي أكتب به الآن هو ذات القلم وعينه الذي كنت أكتب به بالأمس" شريطة أن يكون القلم في الحالتين هو "عين القلم" وربما كانت العبارة التي يستخدمها المتكلمون، وأعني بها "الذات عين الصفات" توضح المعني الذي نرمي إليه. فنحن في هذه الحالة نكون أمام شئ واحد بعينه، وذلك علي نحو (عددي وإحصائي) ولا نكون أمام شيئين، الصفات من جهة والذات الحاملة للصفات من جهة

أخري. وبعبارة أخري فإن" ستيس" يؤكد فيما يري "آير" علي أنه مهما كانت العلاقة التي يمكن أن تربط بين خبرتي وخبرة شخص آخر غيري، فإن الخبرة تظل وعلي نحو تام، خبرتي أنا my ولا يمكن بحال أن تكون في الوقت نفسه خبرة شخص آخر غيري. وذلك لأنه من قبيل المستحيل أن تكون "عين الخبرة" جزءا من تاريخ ذاتين منفصلتين[1]

ويرجع "آير" السبب الذي يجعل هذا من قبيل المستحيل الي أنه لا يوجد في اللغة استخدام usage لتعبيرات كالتي أشرنا إليها في العبارات الأربعة الأولي، فليس في اللغة استخدام "صحيح يمكننا من خلاله أن نشير إلي أن الخبرة إحصائيا وعدديا numerical خبرة واحدة: أعني "عدم إمكانية تطبيق تعبيرات كهذه عند الحديث عن "خبرات" واحدة لأشخاص مختلفين فإن استخدام تعبيرات كهذه في الحديث عن تاريخ شخص آخر مغاير لنا ومختلف عنا يجعل من الخبرة خبرة مختلفة ومغايرة وليست خبرة واحدة إحصائياً، أعني بالمعني العددي، حيث سنكون، في النهاية، أمام خبرتين وليس خبرة واحدة من ثم فإننا يمكننا – فيما يري "آير" – أن نستدل، علي نحو تحليلي analytically القضية التي تقضي "بأن خبرة كل شخص هي خبرة خاصة به وذاتية" private وينتهي " إير" إلي (رد) خصوصية الخبرة وذاتيتها إلي خضوعنا لمواضعة لفظية verbal convention وهو يؤكد بالإضافة إلي ذلك، علي أننا نقبل كنوع من "المواضعة" فكرة أن المعطيات الحسية التي تم الإحساس بها من قبل "ملاحظ فرد" تكون متميزة إحصائيا وعدديا numerically عن المعطيات

---

(1) Ayer: Ibid, p.139.

الحسية التي يمكن أن يقوم شخص آخر بإدراكها أو الإحساس بها[1].

وهكذا فإن "ستيس" فيما يري "آير" عندما يقرر أنه لا يمكنه بحال أن يكون شخصا آخر، وأنه لا يمكنه – بحال – أن يختبر شيئا غير خبرته الخاصة، فإننا يجب أن نفهمه علي أنه يعبر عن قضية "تحليلية"، أعني قضية صادقة علي نحو تحليلي.

ويناقش "آير" قضية "ستيس" التي يؤكد فيها علي أن كل المعرفة ينبغي أن تكون بدايتها في خبرتي الشخصية والذاتية. ويري أنه كان الأمر بحيث تكون نقطة البداية في كل المعرفة هي (خبرة ستيس الذاتية والمتمركزة حول أناه)، فإن النتيجة التي تترتب علي هذه القضية هي أنه لا وجود لمعرفة يمكن أن تنشأ في الخبرة الذاتية والشخصية لأي شخص آخر غيره، فنظرية "ستين" تبدو وكأنها تعني أن كل منا ملزم بأن يأخذ بمقوله (أن كل المعرفة يجب أن تكون بدايتها في "خبرتي my" الذاتية الخاصة، أعني من خبرتي المتمركزة حول أناي). وهذا يعبر، فيما يرى آير، عن موقف متناقض تناقضا ذاتيا – slef contradictory[2]

ويخشي "آير" من الاعتراض علي التفسير الذي يقدمه لفكرة "ستيس" واتهامه بأنه غير منصف له وكيف أنه يفهمه فهما حرفيا، وكيف أن كل ما يعنيه "ستيس" في الحقيقة هو تأكيد هذه القضية التي يصفها "آير" بأنها قضية تافهة وأعني بها القضية التي تقول "أن كل معرفتي my يجب أن تكون بدايتها في خبرتي الذاتية والشخصية بغض

(1) Ayer: Ibid, p.139, 140.

(2) Ayer: Ibid, p. 144, 145, 155.

النظر عمن أكون، ولكن "آير" يرد علي هذا بأن الأمر ليس علي هذا النحو فهو يعتقد أن "ستيس" يقوم، وعلي نحو واع وبصير، بإقامة تكافؤ بين أمرين:

(1) المعرفة knowledge من جهة.

(2) معرفتي my knowledge من جهة أخري وذلك لأن "ستيس" لا يستطيع- فيما يري آير – أن يتبين، وذلك إذا كان كل فرد غير قادر علي اختبار شيء ما سوى خبرته الذاتية، كيف يمكن أن يكون لديه مبرر للاعتقاد في وجود أية معرفة بجانب معرفته الذاتية وبالإضافة إليها. وبعبارة أخري، أن موقف "ستيس" فيما يزعم "آير" ينتهي إلي (استحالة وجود معرفة بالإضافة إلي معرفته الذاتية) وليس هذا لأنه لا يعتقد بالفعل بوجود أناس آخرين لديهم، بالمثل، القدرة علي اكتساب المعرفة، ولكن لعجزه عن تبين كيف يمكن إيجاد "معبر" يعبر عليه من "الخبرة الذاتية" إلي فضاء العالم الخارجي الأرحب وذلك ببعديه الطبيعي والاجتماعي". ويخلص "آير" من نقده "ستيس" إلي نتيجة مؤداها أن فلسفة ستيس تخفق في تقديم إجابة شافية لكثير من الأسئلة الجوهرية، مما ينتهي به إلي الوقوع في ذاتوية وأنوية soligsism لافكاك منها، ومن هذه الأسئلة،

(1) كيف نزعم أنه من الممكن أن نعبر عن أحكام إدراكية عامة في حدود المعطيات الحسية طالما نحن مضطرون إلي انكار إمكانية وجود المعطي الحسي الذي يكون مختبرا من قبل أكثر من شخص واحد؟؟

(2) هل لدي في الحقيقة أية مبررات للظن أو للإعتقاد بأنه بالإمكان أن يكون هناك معطيات حسية أخرى غير تلك التي لدي أنا؟؟

(3) كيف يمكن تصور أن يؤلف عدد من " فئات" المعطيات الحسية (الخاصة) و(الذاتية) عالما عاما مشتركا؟؟[1].

ولمعالجة هذه التساؤلات علينا أن نناقش ثلاث قضايا على درجة كبيرة من الأهمية:

(1) مأزق التمركز حول الأنا أو الذات وكيف أنه "قدر الفلسفة الذي لابد وأن تبدأ منه" فنظرية المعرفة عند كل الفلاسفة تبدأ، بغض النظر عن تصنيفهم مثاليين أو واقعيين، من الموقف (الأنوي) أو (الذاتوي).

(2) (بناء) العالم الخارجي.

(3) (اكتشاف) أذهان الآخرين.

وفيما يتعلق بقضية (الذاتوية) أو (الأناوحدية) وهي القضية التي يدين بها "أير" ستيس بالوقوع فيها يمكننا أن نقول

[3: 4] أن "الذاتوية قدر الفلسفة الذي لا فكاك منه" ففي نظرية المعرفة يبدأ الفيلسوف، بالضرورة، من "الذات" أو "الأنا" ولا ينطبق هذا علي الفيلسوف المثالي وحده، وإنما ينطبق علي كل الفلاسفة بغض النظر عن تصنيفهم فبرتراند رسل وهو الفيلسوف الواقعي الذي يدين له "ستيس" بالكثير نجده، في كتابيه "مشكلات الفلسفة" 1912 وموجز الفلسفة" 1927 يؤكد علي أن المعطيات الحسية خاصة private، فهي تخص كل شخص علي حده، فما يمثل مباشرة لرؤية شخص ما لا يمثل مباشرة لرؤية شخص غيره أن الجميع يعاينون الأشياء من وجهات نظر

(1) Ayer: Ibid, p.136, 137, 146.

متباينة ومتعددة، فمدركاتي الحسية مدركات خاصة private، فما أراه لا أحد غيري يراه، وما أسمعه لا يسمعه سواى وما المسه لا يلمسه غيري وهكذا. حقيقة أن الأخرين يسمعون ويرون أشياء شبيهة جدا بما أسمعه وأراه إذا كان موضعهم مناسبا إلا أن هناك دائما اختلافات. وإذن فمن المستحيل أن يكون لشخصين نفس المدركات الحسية تماما في نفس الوقت ويترتب علي ذلك أن مكان المدركات الحسية – كالمدركات الحسية – يجب أن يكون خاصا فهناك أماكن إدراكية بقدر ما هنالك من مدركين"[1]

فرسل يؤكد برغم واقعيته وثورته علي المثالية، علي فكرة الاعتماد dependent ويرفض فكرة الاستقلال independent وذلك فيما يتعلق بالمعطيات الحسية، فهي ليست مستقلة عنا ولا يمكن لوجودها أن يستمر إذا لم تكن هناك رؤية أو سمع أو لمس.

ويتفق "برايس" price الفيلسوف الواقعي مع "رسل علي أن الاحساس صورة من صور المعرفة وأن ما نعرفه مباشرة هو المعطي الحسي" وقد عبر عن موقفه في كتابيه "الإدراك" perception "ونظرية هيوم في العالم الخارجي" hume's theory of the external world1940 وهو يؤكد علي أن المعطي الحسي، لكونه متمركزا حول الجسم، فهو خاص private وذلك بالنظر إلي الذهن الذي يدركه بل أننا نجد عند

(1) Stace: Nature of the world, p.53-54. Russell: Problems of philosophy, p.29-30. Russell (B.): An Outline of philosophy, (George Alllen, Unwin, London), p.114.

د/ محمد مهران: فلسفة برتراند رسل (دار المعارف المصرية)، ص80.

"برايس" الواقعي فكرة العوالم الخاصة، فهي نتيجة تترتب بالضرورة علي فكرة "خصوصية المعطيات الحسية" وبعبارة أخري، يمكننا أن نقول أنه ما أن نقر بخصوصية المعطيات الحسية ونسلم بها إلا ونهبط بالضرورة علي أرض العوالم الخاصة" ويؤكد "برايس" علي أن وظيفة المعطيات الحسية، هي في النهاية " وظيفة تمثيلية" presentative function بل أننا نستطيع أن نجد عنده ما يؤكد هذه الخصوصية وهذه الذاتية علي نحو ربما أكثر تطرفا من "ستيس" حيث نراه يقول" أنه ليس هناك اختلاف أصيل في النوع بين ادركاتنا التي تكون صادقة في "تمثيلها للأشياء المادية، وإدراكاتنا التي لا تزيد عن كونها أوهام، وأنه حتى في حالة الإدراكات الصادقة veridical لا تكون علي وعي مباشر بأشياء مادية[1].

وإذا كان الواقعيون الجدد يؤكدون علي مقولة "استقلال الوجود عن الذات العارفة" فإن "بيري" perry يعبر وبوضوح عن ما أسماه مأزق التمركز حول الأنا the ego centric predicament الذي يؤكد فيه علي أن المعرفة تبدأ بالضرورة من (الذات) وكيف أن (الوجود)، يتأسس بفعل القصدية في لحظة المعرفة، بل أن بعض المذاهب الواقعية الأخري مثل "الواقعية التمثيلية" representative قد تأثر، إلي حد بعيد، بنظرية "جون لوك" في الأفكار، فالإدراك في "معناه الصحيح، هو الإدراك المباشر للمعطيات الحسية، ومن ثم فقد تم (رد) إدراك الموضوعات

(1) Passmore(J.): A Hundred Years of philosophy pelican Books 1978), pp. 253, 257, 390, 443. Price: perception(1932): p.31, 104, 145, 274. (جون نقلا عن باسمور Stace: Nature of the World, p.53

الخارجية إلي إدراك المعطيات الحسية التي تسببها هـذه الموضـوعات ثم ينتهي إلي أن يكون كل إدراكنا محدد نهائيا بهذه المعطيات. أما أصحاب "الواقعية النقدية" critcal realism وعلي رأسـم داوز هـيكس dawes hicks صاحب كتاب " الواقعية النقدية" الذي يري " ستيس" أنه برغم واقعيته قد عبر فيه عن وجهة نظر إلي الـوعي تـشبه في كثـير نظرتـه إليـه وهو الفيلسوف الظاهري. فهؤلاء مـن رأيهـم أن المعطيـات في الإدراك. أعني ما نقوم بحدسه وما نكون علي وعـي مبـاشر بـه، لا يكـون بحـال جزءا فعليا من الموضوعات الخارجية، وأن الإدراك هـو الـوعي المبـاشر بهذه المعطيات الحسية، بـل أن مـن هـؤلاء الـواقعيين، مثـل "سـانتيانا" santayana" من ينكر علي هذه المعطيـات الوجـود، ويـري أنهـا ليـست حتى وجودا ذهنيا، ولا أي نوع من أنـواع الوجـود وإنـما هـي فحـسب "ماهيات" essences أو كيانات منطقية، بينما يري لفجـوي lovejoy أن لها فقط الوجود الذهني، أو هي علي أفضل تقدير تمثـل (محتـوي الخـبرة الحسية) [1]

في كتابـه "نظريـة المعرفـة والوجـود" تحـدث "سـتيـس" عـن العـالم الخارجي وأذهان الآخرين في فصلين كـاملين دون أن يعنـي هـذا عـدم تعرضه لهاتين المشكلتين في باقي الفصول. وما أود الإشارة إليه هنـا هـو عنوان كل فصل من هذين الفصلين لدلالة هـذه العناوين. فهـو يطلـق علي الفصل الخاص بالعالم الخارجي، وهو الفصل السادس عنوان" بناء العالم الخارجي " بينما يطلق علي الفصل الخاص بأذهان الأخرين وهـو الفصل الثامن عنوان " اكتشاف الأذهان الأخرى" ومن ثم فـإن العـالم

(1) Stace: Nature ofKnowledge, P.V, 79-88, 124, 127.

الخارجي عند ستيس، وكما سنري، مجرد بناء أو تأليف اخترعته الأذهان لأغراض ستظهر فيما بعد بينما أذهان الآخرين حقيقة اكتشفناها، فهي اكتشاف وإذا كان العالم الخارجي (تأليف) فهو لا يتصف بموضوعية حقيقية وبالمعني الأصيل للموضوعية وإذا كانت أذهان الآخرين اكتشاف، فهي تتصف بأن لها وجود، ومامهمتنا إلا اكتشاف هذا الوجود[1]

وفي مقاله "تهافت الواقعية" 1943 والذي كان ردا علي مقال تهافت المثالية 1903 لجورج مور، يري " ستيس" أنه بالرغم من أن الواقعيين يعتقدون أن بعض الكيانات توجد دون أن تكون مختبرة، إلا أن هذه الفكرة ليست هي بحال جوهر الواقعية، فإن جوهرها يتمثل- فيما يري ستيس- في الاعتقاد بأن العلاقة بين (المعرفة) و(موضوع المعرفة) هي بحيث لا تؤثر (المعرفة) في (موضوع المعرفة) ومن ثم يمكن أن يوجد (الموضوع) دون أن يكون (معروفا)، وبالرغم من أن "ستيس" يعترف صراحة بأنه لا يستطيع البرهنة علي أنه ليس هناك تلك الكيانات التي تكون موجودة ولا تكون في الوقت نفسه مختبرة، لأن هناك، فيما يري، إمكانية لأن توجد كيانات دون أن تكون مختبرة كليا فإنه يؤكد مع ذلك علي أنه (لا يوجد لدينا أقل سبب للاعتقاد بأن هذه الكيانات توجد علي هذا النحو) وبعبارة أخري فإن "ستيس" لا ينكر إمكانية التمييز بين المعطيات و"وعينا بهذه المعطيات" وهو ما أكده "جورج مور" ولكن

(1) Stace: Theory of Knowledge and Existence. Chap VI: theconstruction of the External World, pp.95-148. Chap VIII: The Discovery of other Minds, pp. 169-198.

"ستيس" يضيف إلي ذلك (إن هذه الإمكانية لا تبرر لنا علي الإطلاق الزعم بأن هذه المعطيات الحسية تستمر في الوجود عندما لا تكون موضوعا لإدراك (فمن الممكن أن توجد كيانات لا تكون موضوعا لإدراك ولكن من المستحيل الزعم أن بإمكاننا التدليل علي هذا الاعتقاد تجريبيا أو منطقيا).

فليس هناك "دليل" مهما كان يمكنه أن يقنع الذهن المتوحد بوجود عالم خارجي عام، ولا يعني هذا عدم وجود "دليل برهاني" فحسب وإنما" عدم وجود حتى "الاستدلالي الاحتمالي" فهذا الاعتقاد "تأليف ذهني خالص" فهو عمل من أعمال الذهن، أعني أنه (خلق للذهن لا تساوقه أية وقائع وجودية علي الإطلاق)[1]

ويطرح " ستيس" هذا السؤال: طالما أننا لا نستطيع تفسير اعتقادنا في الموجودات غير المختبرة، سواء بإدراك حسي أو باستدلال عقلي، أو باللجوء إلى اعتقاد غرزي، فكيف يمكن تفسير هذا الاعتقاد؟ ويجيب "ستيس" في رده على هذا السؤال، بأنه بالإمكان تفسيره باعتباره (بناءا ذهنيا) نأخذ به لأنه يؤدي إلي تبسيط نظرتنا إلي الكون فلا يوجد سوي "الأذهان" و"المعطيات" وهذه الأذهان هي التي أنشأت من هذه المعطيات وعلي نحو بطيء وجاد باق عالم معرفتنا ويمكننا أن نقول – فيما يري ستيس أن (الكيانات غير المختبرة موجودة) ولكن بمعني أن الإذهان هي التي قامت بتأليفها، أعني اختارت الأذهان أن تشترع وجودها في فترات (توقف الإدراك).

(1) Stace: Refutation of Realism (Mind 1934). Stace: Theory of Knowledge, p. 95, 100, 168.

فإن اعتقادنا في عالم مستقل عنا إنما هو أمر لا يعطي لنا علي نحو مباشر في خبرة، بمعني أنه ليس استدلالا من شئ ما، مهما كان هذا الشئ، يعطي لنا علي نحو مباشر في الخبرة بالإضافة إلي أن محاولة تفسير هذا الاعتقاد علي أنه اعتقاد (غرزي) كما يقول (سانتيانا) هي محاولة تؤدي فيما يري " ستيس" إلي القضاء علي محاولة تبرير عقلي لهذا الاعتقاد، ويخلص "ستيس" إلي أن تصور وجود عالم خارجي هو في النهاية "إنتاج اجتماعي" ويوجد بهدف إيجاد (تواصل) بين الأذهان. وهذا التواصل الذي بدونه يتوقف، وعلي نحو تام، كل تقدم في المعرفة[1]

ويعرف "ستيس" التأليف (أو البناء) الذهني ويقارن بينه وبين الواقعة فإذا كانت "الواقعة" fact هي شئ قد تم إدراكه ومعرفته بالفعل فإن السمة الجوهرية التي تميز التأليفات الذهنية أو البناءات الذهنية هي أنها فقط إبداعات خالصة للذهن وهي من ثم إبداعات لا توجد وقائع تناظرها. فالتأليف (أو البناء) الذهني معناه، فيما يري ستيس، اعتقاد أو "قضية" ولكنه يتسم بما يلي من السمات:

(1) إن صدق التأليف (أو البناء) الذهني لا يمكن التحقق منه تجريبيا، فصدق التأليف الذهني لا يقرر باللجوء إلي التجربة.

(2) أن صدق التأليف (أو البناء) الذهني لا يمكن استدلاله استدلالا منطقيا من شئ يمكننا التحقق منه تجريبيا فصدقه مستقل كليا عن كل ما يتعلق بإمكانية التحقق التجريبي

(1) Stace: Ibid.

(3) أن التأليف (أو البناء) الذهني ليس في الحقيقة صادقا بل أنه بالفعل كاذب false.

(4) أن التبرير الوحيد للتأليف (أو البناء) الذهني، يعتمد، في النهاية، علي بعض الاعتبارات البراجماتية.[1]

وبرغم هذه "الذاتوية" و"الأنا وحدية" فإن ستيس يخلع علي تصوراتنا المدركة صفة تقترب من "الموضوعية" فهو يري أن التصورات ينبغي أن تحقق وظائف "التفسير والتنبؤ" فهو يشير إلي أنه إذا كانت وظيفة التصور هي نظم الأشياء في الفعل فإن معيار صحة هذه التصورات نجاحها كأدوات للعمل وهذا معيار براجماتي. فتصور شئ ما يتضمن أكثر من عملية تنظيم أفعالنا. لنفترض أن أمامي موضوع مستدير لونه أحمر. وأقرر من شكله ومن رؤيته أنه ثمرة تفاح وأن ما أراه هو اللون والشكل، ومع ذلك فإن "تصور" تفاح إنما يعني ما هو أكثر من ذلك، فهو يتضمن، علي سبيل المثال، أن الموضوع سيكون طعمه حلوا عندما أتذوقه وأنه عندما يقطع، ويعصر سيعطيني عصيرا لونه أبيض، فالتصور يمكننا من أن نتنبأ وعلي أنحاء شتى، بخبرات ممكنة مستقبلة.[2]

والموضوعية هنا معناه إمكانية صياغة "فئة العبارات التنبؤية والتفسيرية" التي تتعلق بالمعطيات الحسية. فهي موضوعية يمكن أن نصفها بأنها "ظاهرية" يتم التعبير عنها في "عبارات شرطية تنبؤية" predictive hypothetical statements[3].

(1) Stace: Nature of the World, p. 92 93, 96, 98.

(2) Stace: Theory of knowledge, p.1.

(3) Stace Ibid, p. 265

ويتردد هذا الموقف لدى الفيلسوف الظاهري "لويس" lewis الذي نراه يقول (إن وصفنا لشئ ما بالموضوعية إنما يعني، وعلي نحو ضمني، التنبؤ بأني إذا فعلت علي أنحاء معينة، فإن خبرة معينة سوف تحدث، فإذا قضمت (هذه) التفاحة فستكون ذات طعم حلو، وإذا لمستها فستكون ذات ملمس ناعم، أما إذا أكلتها فسوف تهضم ولن تصيبني بالتسمم. وهكذا فإن هذه العبارة الشرطية هي التي تؤلف معرفتي بالتفاحة التي في يدى، وهي المعني الذي يقدمه لي "الآن" هذا "التمثيل" فالقضية التي تتعلق بموضوعية واقعة تجريبية ما هي قضية يمكننا القيام بترجمتها إلي (فئة) من القضايا (التنبؤية) تقدم كل منها صياغة لتقرير ممكن الحدوث في الخبرة المباشرة. وفئة هذه القضايا هي مما لا يمكن القيام بعملية إحصاء لها أو حصرها")[1]

وأما فيما يتعلق بأذهان الآخرين، فإن "ستيس" يؤكد علي الحقائق التالية:

(1) أن التبرير المنطقي لاعتقادنا بوجود أذهان أخرى غير أذهاننا يمكن فقط أن يكون من خلال الاعتماد علي حجة "المماثلة" analogy، أعني "التماثل" المستمد من السلوك الجسمي. ومن ثم فليس هناك جدوى عند تبرير هذا الاعتقاد أن نلجأ إلي عوامل أخرى من قبيل:

(أ) الغريزة الاجتماعية (ب) أنواع المشاعر "غير العقلية"

ويختلف "ستيس" في ذلك مع "صموئيل الكسندر" samuel

---

(1) Ferm (vergilius: History of philosophical system ed. Littlefield adams & CO., 1968) p.534

alexander الذي يؤكد وبوضوح على أن الاعتقاد بوجود الأذهان الأخرى ليس اختراعا توصلنا إليه بالاستدلال أو بالمماثلة وإنما هو نوع اعتقاد يفرض علينا من قبل نوع معين ومتميز من الخبرة فهي خبرة ليست عادية وإنما هي خبرة "فريدة" و"فذة" ولكننا نرى أن هذا الوصف للخبرة من قبل صموئيل الكسندر لم يكشف لنا عن ماهية هذه الخبرة أو طبيعتها التي تميزها عن غيرها من الخبرات[1]

ويمكننا القول أن النظرية التي تؤسس معرفة الأذهان الأخرى على استدلال من المماثلة بين السلوك البدني للأشخاص هي في الأساس محاولة لحل مشكلة منطقية: فهي نظرية تستهدف بيان الأسس المنطقية لاعتقادنا ومن ثم فهي لا تناقش ما إذا كنا قد توصلنا بالفعل إلى اعتقادنا بوجود هذه الأذهان عن طريق المنطق أو عن طريق آخر مثل الغريزة الاجتماعية وذلك لأن هذه الأشياء تخص علم النفس ولا يختص بها المنطق[2]

إن "ستيس" يؤكد على أن السؤال عن الأصل السيكولوجي لاعتقادنا بوجود أذهان الآخرين هو تساؤل غير مطروح في هذا السياق. فسواء انبثق هذا الاعتقاد، من الناحية التاريخية، عن غريزة اجتماعية أو انبثق عن استدلال غير واع عن طريق المماثلة الناتجة عن السلوك الجسدي، أو أن هذين المصدرين قد ساهما كل منهما بنصيب في هذا الاعتقاد فإن الأمر كله يعبر عن سؤال ينتمي إلى مجال "السيكولوجيا" وهو ما لا يريد " ستيس" الخوض فيه، فعقول الناس وأذهانهم

(1) Stace: theory of kowledgep.177.

(2) Stace: ibid, p.178

"متماثلة" فليس بين الناس اختلاف في الإطارات والمقولات العقلية التي عن طريقها ومن خلالها يتصلون بالعالم ويتفاعلون معه وليس هناك شك في أن هذه الفكرة فكرة كانطية فالناس (يعملون) معا في (وسط) عام مشترك[1].

(2) ويعترف "ستيس" بأن حجة "المماثلة" المستمدة من السلوك الجسدي هي الحجة المنطقية الأصلية المتاحة لنا، ومع ذلك فهي حجة لا تؤدي إلي "يقين" إنما تعطينا فحسب "نتيجة احتمالية" ولكن هذه "الإحتمالية"، فيما يري "ستيس" لا تطعن في الحجة ولا تقلل من شأنها أو قيمتها، فهذه " الاحتمالية" سمة كل استدلال يقوم علي المماثلة.

فليس هناك ثمة سبيل "أمامي" ليقين مطلق بوجود ذهن ما سوي ذهني أنا. فمن المحتمل possible أن يكون كل الكون "حلم يخصني"، وأن يكون كل الناس كائنات حالمة ولا يمكننا أن نثبت عكس هذا علي نحو مطلق absolute فإن حجة المماثلة تبرهن، بقدر الإمكان، علي الوجود الحقيقي للإذهان الأخرى ولكنها تظل، برغم كل هذا، نتيجة محتملة فقط، ولا يفوت "ستيس" أن يشير في هذا السياق، إلي أن هذا الاحتمال ليس فقط، كما أشرنا خاصية للاستدلال الذي يتأسس علي "المماثلة" وإنما هو خاصية تميز كل استدلال استقرائي، فالاستدلالان ينتهيان معا إلي "احتمال" وكأن "ستيس" بهذه يريد منا أن نغض الطرف عن الحاجة عن ما يلحق بحجة المماثلة من "احتمالية" قد نظنها تقلل من قيمتها أو شأنها.

(1) Stace: ibid p.196

(3) وعلي ذلك فمهما تكون درجة الاحتمال التي يمكـن إضـافتها إلي الاستدلال الذي نبرر به اعتقادنا بوجود أذهان الآخرين فهـو، علي أية حال، استدلال أصيل genuine. وما يعينه "ستيس" علي درجة عظيمة من الأهمية وذلك لأنها "متسقة" مع وجهـة النظـر التـي تؤكـد علي ان وجود أذهان الآخرين يعبر عن "حقيقة" و"واقعة fact ولا يعبر بحال، عن "تأليف ذهني" إن أذهان الآخرين وقائع facts وليست اختراعات أو تأليفات من ذهني""[1]

(4) أن كلمة "واقعة" fact (أو حقيقة) في هذا الـسياق "تـشير" إلي طبيعة الوجود وليس إلي "صدق" أو "عدم صدق" القضية التـي تقـرر وجود الواقعة كما في القضية الشرطية التالية " إذا كانت أذهان الآخـرين موجودة فإن طبيعـة هـذا الوجـود حقيقيـة وواقعيـة factual وليـست تأليفية أو بنائية constructive فإن السؤال عما إذا كانت معرفتنا بوجـود هذه الأذهان الأخرى معرفة احتمالية أم معرفة يقينية هو سؤال لـيس لـه ثمة تأثيرات أو نتائج علي هذا الاعتقاد بوجود هذه الأذهان[2]

(5) ولكن السؤال هو: لماذا يؤكـد "سـتيس" عـلي فكـرة أن وجـود أذهان الآخرين يعبر عن "واقعة fact وأنه لـيس بحـال تأليفـا ذهنيـا؟. ويجيـب "ستيس" علي هذا السؤال بأنه إذا كانت أذهـان الآخـرين مجـرد تأليف ذهني فإن النتيجة الحتمية التي سوف تترتب عـلي ذلـك هـي "أن ذهني فقط هو الذي سيكون له الوجود الحقيقـي والـواقعي ولـن يزيـد وجـود أذهـان الآخـرين عـن مجـرد كونـه "وجـود تـأليفي" أو بنـائي

(1) Stace: Ibid p.197

(2) Stace: ibid, p.197

existence constructive ومن ثم فهذه (الأذهان) إبداع لذهني مما يلقي بنا إلي غيابه جب الذاتوية والأنوية وهو الجب الذي لن يكون لنا منه بعدئذ، فكاك أو فرار، وهو ما يحاول " ستيس" في كثير من مستويات فلسفته، أن لا يسقط فيه. [1]

(6) ومن ثم فإنه إذا كانت فلسفة " ستيس تبدأ بالفعل بهذه الذاتوية والأنوية فإنها لا تنتهي بها ويوضح "ستيس" فكرته بأنه عندما أكد وجود الأذهان الأخرى لم يكن يستهدف بهذا التأكيد أنه "اختراع" هذه الأذهان بهدف تفسير ظواهر معينة وإنما هو يعني أنها تفكر وتشعر وتريد علي نحو واقعي وفعلي factual (إن تأكيدي علي أن ذهنك موجود ويفكر) ليس معناه قضية فرضية أو شرطية مثل التأليف الذهني الوجودي فهو قضية لا تعني (أنه إذا كان كذا فإن ذهنك يمكن أن يكون موضوعا لإدراك) ولكن لماذا يستبعد "ستيس" إمكانية التعبير عن وجود أذهان الآخرين في قضية شرطية، وأن السبب يتلخص في (أن الموجودات التي يتم تقريرها في الشرطيات يمكن أن تكون إما واقعية factual أو تأليفية بنائية constructive ومن ثم فهو يستبعد هذه الصياغة الشرطية لكي يؤكد وعلي نحو بات، علي أن وجود أذهان الآخرين وجود واقعي ومن ثم فهو يعبر عن نفسه، في هذا السياق، في قضايا (حملية) تقطع بهذا الوجود، مثل "إن أذهان الآخرين موجودة وهي بالفعل تفكر وتريد" و"إن ذهنك وجود واقعي وليس تأليفا"[2]

(7) ويمكننا في نهاية حديثنا عن "وجود أذهان الآخرين" أن نقارن

(1) Stace: ibid, p.197

(2) Stace: ibid, p.168

بين الوجود الخارجي البراني من جهة والوجود الواقعي لعالم أذهان الآخرين من جهة أخري، والمكانة الوجودية لكل من هذين الوجودين. فالوجود الحقيقي للعالم الخارجي يتألف من كونه "المعروف" known بينما الوجود الحقيقي للعالم الجواني للذهن يتأسس علي حقيقة أنه "العارف" knower" ويمكننا أيضا أن نقول عنه إنه وعي "conscious" ومن ثم فإن من (لا يعرف) و(لا يعرف)، أعني ما لا يكون موضوعا لإدراك كالمنضدة عندما لا تكون مدركه، له فقط مجرد (وجود تأليفي بنائي)، بينما من (يعرف) knows علي سبيل المثال الذات، وما (يعرف) علي سبيل المثال المنضدة عندما تكون مدركة، لهما الوجود الحقيقي وليس الوجود التأليفي ومن ثم فإن الوجود البنائي أو التأليفي هو الوجود الذي ينظر إليه علي أنه مستقل عن الوعي، ولكن أذهان الآخرين هي ذاتها وعي، ومن ثم فإن وجودها (حقيقي وواقعي) وليس تأليفا ذهنيا وهكذا، فإن وجود الآخرين بأذهانهم وجود اكتشفناه فهم ليسوا بحال وجودا من بين بنات أفكارنا الفناه أو بنيناه[1]

(1) Stace: ibid. p.168

المبحث الخامس

فى أن المعطيات فى المبدأ التجريبى ليست بالضرورة حسية، فقد تكون ـ بالإضافة إلى ذلك ـ استبطانية أو (معطيات ـ الله) أعنى معطيات معطاة لنا من الله

[5] ولكن السؤال هو: ما هى المعطيات data التى ينص عليها المبدأ التجريبى، وهل هى بالضرورة معطيات حسية أم أنها قد تكون معطيات غير حسية؟؟

يوضح (ستيس) هذه الفكرة بقوله: "إن كل ما يتطلبه المبدأ التجريبى هو أن تتطابق المعطيات مع عناصر "التصور"، وأنه إذا لم يحدث هذا التطابق فإن المبدأ التجريبى يقرر أنه لا وجود لتصور لدينا، فالمبدأ، من ثم، لا يقول شيئا يتعلق بتحديد "أنواع" يعينها ثم المعطيات التى يمكن أن تكون موجودة دون غيرها، فلم يحصر المبدأ التجريبى هذه الأنواع فى "المعطيات الحسية" فقط، فإن شرط المبدأ هو وجود "معطيات" فحسب، فإذا كان لدينا، على سبيل المثال، معطيات استبطانية فإن هذه المعطيات تلبى مطالب المبدأ وتحققها، ومن ثم فهى تؤلف خبرة جيدة يمكن أن تكون أساسا للتصورات، فنحن نعرف ما نعينه بعبارة "تصور التصور" أو "معنى المعنى" وذلك لأننا نقوم بالضرورة وعلى نحو دائم، بعملية "فحص" استبطانى للتصورات، ومن ثم فنحن هنا نتناولها باعتبارها معطيات تمثل "للذهن"."[1]

(1) Stace: nature of the world.p19

ولا يكتفى "ستيس" بهذا، وإنما يؤكد على أن المعطيات لا تقف عند حد هذين النوعين من المعطيات، أعنى "المعطيات الحسية" و"المعطيات الاستبطانية" وإنما يضيف إليها إمكانية لنوع آخر من المعطيات فيقول إن المعطيات لا تنحصر بالضرورة فى هذين النوعين من المعطيات اللذين أتينا على ذكرهما، فبالإمكان أن يوجد لدينا ما نصفه بأنه "معطيات الله"، أو ما يمكن أن نصفه بأنه "تجليات الله" التى تكون بالنسبة إلى المتلقى "معطيات".

ويمكن بالإضافة إلى ذلك تصور وجود أنواع أخرى متعددة من المعطيات "غير الحسية" وعلى ذلك فيمكننا أن نقول "إن المبدأ التجريبى لم يقرر شيئا بعينه، وذلك فيما يتعلق بنوعية المعطيات، وإنما هو محايد حياداً كاملاً، وذلك فيما يخص السؤال عن ماذا إذا كان يجب لنوع ما من المعطيات يدعى لنفسه حق الوجود، أن يوجد بالفعل، وذلك لأن السؤال فيما يرى "ستيس" سؤال يتعلق، وعلى نحو كلى، بالواقع، ومن ثم ينبغى إقراره والبت فيه بالالتجاء إلى قواعد الشهادة المستقرة والمعروفة، أعنى بنفس القواعد التى تحكم التساؤلات الخاصة بما إذا كان هناك أشباح أو حتى بشر على سطح القمر: فهى تساؤلات لا تحسم بالركون إلى المبدأ التجريبى، لأن كل ما يلزمنا به هذا المبدأ هو "أن يكون لدينا معطيات تناظر "عناصر" التصور".[1]

ويؤكد "ستيس" على أن هذه الحقيقة قد غابت عن أذهان التجريبيين ولم يفهموها، فقد ظنوا - فيما يبدو - أن التجريبية بمعناها الصحيح لا

---

(1) Stace: ibid, p.19

تعترف إلا بالمعطيات الحسية فحسب ومن ثم فهي تستبعد المعطيات الأخرى غير الحسية من دائرة المعنى. بل إننا لا نجانب الصواب لو قلنا إن هذا المعنى والفهم للتجريبية هو الذى يقابلنا عند النظر فى القواميس ودوائر المعارف وذلك عند تعريف هذه التجريبية بأنها المذهب الذى يقرر أن كل المعرفة تتأسس على الخبرة الحسية فقط، ولكن الحقيقة، فيما يرى "ستيس" أن عداء معظم التجريبيين للمعطيات غير الحسية لا يتأسس على "تجريبيتهم" برغم أنهم "يظنون" ذلك، وربما أمكننا القول، فى هذا السياق، أن هناك خلطاً بين "التجريبية" من جهة و"المادية" من جهة أخرى، أو يمكننا، على الأقل أن نقول إن هؤلاء التجريبيين قد تأثروا باتجاه مادى، أو أن لديهم، هم أنفسهم تحيزاً لهذه المادية.

وينحاز "ستيس" إلى الذين يرون أن التجريبية الأصيلة تضع فى اعتبارها "الخبرة الدينية" ويراهم على صواب، ويعد الفيلسوف الأمريكى "وليم جيمس" فى مقدمة هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يدافعون مع "ستيس"، عن هذه التجريبية الأصيلة، فإن هذه التجريبية تؤكد على واقعية العلاقات، فهذه العلاقات حقيقة مثل العناصر التى تقوم بالربط بينها ومن ثم فهو يرفض تجريبية "هيوم" الذى ينفى فيها إمكانية إدراك الذهن للعلاقات الأصيلة بين الموجودات، إن "جيمس" مثل "ستيس" "يمط" تصور الخبرة إلى ما وراء الخبرة ا-- سية، ومن ثم فهو يؤكد على أن "التجريبية الدينية" أكثر صدقاً من التجريبية اللادينية، حيث تضع الأولى فى اعتبارها وعلى نحو جاد، صنوف الخبرة الدينية، عليها تخفق الأخيرة فى عمل هذا، فالدين، من وجهة نظر هذه التجريبية الأصيلة، يؤكد على أن الإله ماثل بالفعل فى خبرتنا، ولكن ربما يختلف "ستيس" عن "جيمس" فى أن "جيمس" يرى أن للحقائق الدينية معنى

حيوى فحسب، بينما يؤكد "ستيس" على ضرورة أن يكون هناك بالفعل "معطيات ـ الله" أو ما يمكن أن نقول عنه أنه "تجليات ـ الله" باعتبارها "شرط الخبرة الدينية" ومن ثم فإنه يدين الذين يدعون أن لديهم خبرة دينية لمجرد أن لديهم إحساسات وجدانية وانفعالية بالسمو والتعالى والفناء والتقوى وما شابه، فإنهم، بلا شك ليسوا تجريبيين بالمعنى الأصيل، وإنما هو "تجريبيون زائفون".[1]

ويعد (آير) من وجهة نظر ستيس واحدا من الذين يدينهم، فآير يتساءل عن ما يقال إنه إدراك لما هو (وراء الحس) وما وراء المعطيات الحسية وما إذا كان من الصواب أن نصفه، من حيث المبدأ، إدراكا ؟؟

فآير يفضل ألا (نمط) استخدام مصطلح الإدراك ليشمل تلك الحالات التى يفترض فيها أن الموضوعات المدركة، بواسطة المدرك، لا يتم (التمكين) لها فى المكان الفيزيائى ـ ولكنه ـ مع ذلك، يعترف بأنه إذا كان هناك خبرات ينظر إليها على أنها (فوق حسية) ليس لأنها تختلف مبدئياً وعلى نحو أصيل، عن الإدراكات الحسية، وإنما بسبب الاختلاف فى (ظروف) حدوثها، فإنه يرى أنه من المعقول أن نعتبرها إدراكات ولكنه يرى أننا إذا ما اعتبرناها إدراكات فإنه من الضرورى أن يكون بإمكان المرء أن يصفها فى حدود (المعطيات الحسية).[2]

---

(1) Stace: ibid, p.20.

(2) Ayer: foundations, p.135 Language, truth and logic, p.102

المبحث السادس

فى تحديد ماهية المنهج الميتافيزيقى وشروط الفرض الميتافيزيقى المشروع على ضوء مطالب المبدأ التجريبى

[6] إن المنهج الميتافيزيقى، فيما يرى "ستيس"، هو المنهج الذى يعتمد على الفروض، فهو منهج فرضى:

الفرض الميتافيزيقى، ويتعلق بطبيعة ما هو (عينى) concret، وهو يستهدف الوصول إلى (التفسير)، وموضوع هذا التفسير هو (الحقائق المعروفة والخاصة بالعالم)، وهذا التفسير reasons، يستهدف تقديم (المبررات) والمبررات التى تقدمها الميتافيزيقا إنما تستهدف فحسب (بيان السبب الذى يدفعنا إلى تفضيل هذا الفرض بعينه دون غيره من الفروض الأخرى التى يمكنها بالمثل، أن تفسر الوقائع والحقائق).

ولكن ما هو المقصود بالتفسير explanation؟ إن التفسير فى هذا السياق لا يتألف من تقديم أسباب وجود الأشياء، ولا يتألف من تقديم إجابات تتعلق بالغايات التى تستهدفها هذه الأشياء وتتجه إليها. فلا يوجد لدينا فى نهاية التحليل الميتافيزيقى أية إجابات تتعلق بأسباب وجود الأشياء أو إجابات تتعلق بغاياتها.[1]

فالعالم هو، وببساطة، على ما هو عليه بالفعل. فالفرض الميتافيزيقى يفسر فحسب (وقائع العالم) بمعنى أنه يستهدف الوصول إلى (تعميم)، وبعبارة أدق يمكننا أن نقول إن الفرض (الميتافيزيقى) يعبر عن

(1) Stace: nature of the world, 29.

(إمكانية) إيجاد تعميم صادق يتعلق بما هو (واقعى) أو (حقيقى)، بحيث يكون بإمكاننا بيان كيف أن كل (واقعة) أو (حقيقة) معروفة هى (نموذج) أو (مثال) أو (حالة) ينطبق عليها هذا التعميم. فالتفسير الذى يقدمه الفرض الميتافيزيقى يشبه، إلى حد بعيد، التفسير الذى يقدمه به قانون الجاذبية سقوط الأجسام والمد والجزر، وحركات الكواكب ومداراتها، فلا يقدم لنا قانون الجاذبية إجابات تتعلق بالسؤال عن ماذا جاءت الوقائع أو الحقائق على النحو الذى جاءت عليه دون غيره. فهو، وببساطة، تعميم ينطبق عليها جميعا، فعندما يتعلق الأمر بالسؤال عن (لماذا جاءت الوقائع، بالضرورة، على النحو الذى هى عليه بالفعل وماذا لم تحدث على نحو مغاير؟ فلن نجد إجابة ولن نجد من يجيب عليه.

وبعبارة أخرى أن السؤال عن هذا هو سؤال لا معنى له، أعنى أنه لا معنى له أن نسأل لماذا ؟؟ ولا سبيل أمامنا للوصول إلى مزيد من المعلومات إلا بالعودة الدائمة والمتكررة إلى (الوقائع) و(الحقائق).[1]

فليس من مهمة الميتافيزيقا، فيما يرى (ستيس) تقديم مبررات أو أسباب تفسر لنا لماذا جاء العالم على ما هو عليه، أو لماذا كان كذلك؟ فبإمكان الميتافيزيقا (إقرار) كائنية العالم والاعتراف بها. ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا أن التفسيرات فى الفلسفة أو العلم، يمكن أن تعنى فحسب (إمكانية اكتشاف كيف أن كل تفصيلات الكون هى (مثل) أو (حالات) أو (نماذج) لمبدأ ما. وربما نكون على الحق لو قلنا إن هذه هى وجهة نظر (هوايتهد) فى التفسير برغم أنه عاد وأضاف إليها الفكرة التى يرفضها (ستيس) وأعنى بها (أن من عمل الميتافيزيقا تقديم الأسباب أو المبررات).[2]

---

(1) Stace: Stace: ibid, p.29.

(2) Stace: ibid, p.29

وهكذا يرفض (ستيس) فكرة أن يكون من مهام الميتافيزيقا تقديم الأسباب أو التأييدات أو التفنيدات، ويأخذ على (وايتهد) أخذه بهذه الفكرة في بعض الأحيان.

فليس بالإمكان البرهنة على فرض ميتافيزيقي أو إثباته ولا الحصول على يقين بأنه فرض صادق. فإن كل هذه الآمال والطموحات يتم في نهاية المطاف استبعادها من قبل البشر، فالشك والريبة والحيرة والاضطراب (حالات) ستبقى معنا وتلازمنا دوما، فنحن إذا تمسكنا بتحقيق اليقين المطلق فلن يكون متاحا لنا سوى إمكانية أن نتبنى موقفا ميتافيزيقيا واحدا بعينه وهو موقف ينتهي بنا إلى "ذاتوية أو أنوية اللحظة الراهنة"، أو ما يمكن أن نطلق عليه (مأزق التمركز حول الهنا والآن) ويعترف (ستيس) بان هذا هو الدرس الذي لا مناص منه والذي علمنا إياه (جورج سانتيانا) في كتابه (الشك والاعتقاد الغرزي) وهو أن هذه الأنوية عقيمة على نحو تام مهما كانت التفسيرات التي يمكن تبريرها بها، ومن ثم فإن علينا الاختيار بين أمرين وهما:

1- فإما أن نختار هذه الذاتوية العقيمة والقاحلة.

2- أو نختار فلسفة تتأسس على روح جريئة شجاعة تواقة إلى المغامرة العقلية.

ولا يصدق هذا فقط في مجال الفلسفة فحسب وإنما هو قاسم مشترك بين الفلسفة والعلم بل وحتى الحس المشترك، فالذرات والالكترونات فروض غير يقينية إلى حد بعيد، ووجهة نظر الحس المشترك هي أيضا فرض، والميتافيزيقا هي الأخرى (تمثل في الفلسفة) (مغامرة فكرية ولكنها تتسم بدرجة عالية من الإحكام والإتقان).[1]

(1) Stace: ibid, p.31

فالاعتقاد بأنه ينبغى أن يكون بإمكاننا أن نبرهن بيقين على صدق فكرة ميتافيزيقية ما هو اعتقاد يرجع فى نظر ستيس إلى خطأ فى فهم (طبيعة المنطق ووظيفته) وفى الحقيقة فإنه لا وجود لقضية premonition فى العالم، سواء كانت قضية ميتافيزيقية أو غير ميتافيزيقية يمكن أن ينهض (المنطق) بإثبات صحتها على نحو يقينى فيما عدا القضايا الصورية، فالحجة المنطقية المحكمة تبين فحسب أنه (إذا كان س صادقة فإن ص بالضرورة صادقة)، فإن كل ما يخبرنا به المنطق هو كيف أنه من التناقض أن نأخذ بكل من (س و ص) فإن إحداهما ينبغى أن تكون (كاذبة) ولكن المنطق وحده يعجز عن التمييز بين القضية الكاذبة والقضية الصادقة، ومن ثم فإننا لا نعدو الصواب لو قلنا: إن كل تصورات البرهان واليقين هى تصورات تنتهى إلى لا شىء بل وسوف تنهار إلا إذا كان الأمر ينصرف فحسب إلى يقين المعطيات المباشرة، وهى معطيات يتم تصحيحها بذاتها وليس بالمنطق.[1]

وفى غياب البرهان والدليل فإن (ستيس) يرى أن الوسيلة التى يمكن بها تدعيم الفرض الميتافيزيقى أو تزكيته يمكن أن تكون على النحو التالى:

1- إظهار كيف أن هذا الفرض الميتافيزيقى فرض متسق اتساقا ذاتياً وكيف أنه يخلو من التناقض.[2]

2- بيان كيف أن هذا الفرض الميتافزيقى يفسر الحقائق المعروفة والتى تستهدف تقديم تفسير لها، بمعنى أنه لا وجود لواقعة تقع خارج

---

(1) Stace: ibid, p.32.

(2) Stace: ibid, p.32.

مقابلة الفرض الميتافيزيقى أو تكون غير متسقة معه.[1]

3- أن يكون هناك (أسبابا) أو (مبررات) لتفضيل هذا الفرض الميتافيزيقى على غيره من الفروض الميتافيزيقية الأخرى المنافسة له والتى اجتازت بنجاح الاختبارين المشار إليهما فى البندين السابقين.[2]

ولكن ماذا يمكننا أن نفعل عندما نكتشف أن عددا من الفروض التى تنهض بنجاح بهذه الشروط وتحققها، وكيف (نختار) من بين هذه الفروض المتاحة لنا؟؟

ويرى (ستيس) أن كل ما يمكن للمرء القيام به فى هذه الحالة هو أن يقوم بعملية إحصاء لمزايا كل فرض من هذه الفروض وعيوبه، وأن يحدد إيجابياته وسلبياته، ثم يقرر، الفرض الذي سوف يختاره، فعلى المرء أن يقوم بعملية (تقويم) للدليل، والدليل هنا وذلك فيما يتعلق بطبيعة الأشياء، لا يمكن أن يكون حاسماً، بالإضافة إلى أن عملية (التقويم) لن تتم على نحو (آلى)، فقد يولى المرء أهمية أكثر إلى فئة ما من الاعتبارات، بينما يولى غيره من الأهمية لفئة أخرى من الاعتبارات، وهنا تظهر أهمية العناصر التى لا يمكن أن تدخل فى نطاق الموازنة، <u>أعنى العناصر التى تعبر عن الإدراك السديد والحكم الرشيد.</u>

فالمنهج الوحيد الذى يوصينا به (ستيس) هنا هو: أن نقوم بمحاولة بيان، وذلك بالاستعانة بأى اعتبارات ملائمة ومناسبة، أن الفرض الذى وقع عليه الاختيار هو (أعلى قيمة) و(أرفع منزلة) وذلك بالنظر إلى الفروض الأخرى التى تفسر، وعلى نحو متساو، الوقائع، هذه الوقائع التى تتصف فى الوقت نفسه، بأنها، وبنفس القدر، متسقة فيما بينها، اتساقا ذاتياً.

(1) Stace: ibid, p.32,85.

(2) Stace: ibid, p.33,85

ومن ثم يكون النقد (الوضعى) نقدا صحيحاً فى حالة واحدة فقط، وهى إذا كانت الميتافيزيقا تضع (واقعها) كلية فيما يتجاوز الخبرة، ويكون من ثم، منقطعا ومنفصلاً عن هذه الخبرة على نحو تام، وهذا هو ما ينكره (ستيس) ومن ثم فإن النقد الملائم هنا (هو الحكم على الميتافيزيقا ليس هو بأنها لا معنى لها، وإنما بأنها متناقضة تناقضا ذاتيا).(1)

[6 :1] ولا يناقش (ستيس) هنا مشكلة الصدق، وإنما ما يعنيه هو مشكلة المعنى، فلا يهم ما إذا كان العبارات الميتافيزيقية صادقة أم لا، ولا يناقش ما إذا كان بإمكاننا التوصل إلى وسائل للتحقق من ما إذا كانت قضاياها صادقة أم كاذبة: فما يناقشه (ستيس) هو، فحسب، ما إذا كان لهذه القضايا (دلالة) و(معنى) أم لا ؟ وهذا هو ما يضعنا فى (قلب) المشكلة الميتافيزيقية.

وما يستهدف (ستيس) التأكيد عليه هو: أن كثيراً من القضايا الميتافيزيقية التي يرفضها الوضعيون المنطقيون، هي عبارات لها، من وجهة نظره (دلالة ومعني)، كما فى العبارة التالية (أن هناك موضوعات فيزيقية موجودة من قبيل الموضوعات التى يستحيل منطقيا ملاحظتها أو مشاهدتها، لها كيفيات أصيلة لا يمكن بحال إدراكها، وهذه الكيفيات ترتبط بما لدينا من معطيات حسية ارتباطا سببياً).(2)

ويرى (ستيس) أن هذا ينطبق على العبارات الميتافيزيقية التى رفضها الوضعيون فهى ليست خالية من المعنى، فإن الإقرار بوجود حقيقة ما تثوي وراء خبرتنا، ولا يمكن بحال أن تكون موضوعا لخبرتنا، أعني اختبارها أو معاينتها من قبلنا، هو إقرار يمكن أن يكون له دلالة، شريطة

(1) Stace: ibid, p.85.86 Stace: ibid, p.27,28,33,85

(2) Stace: positivism, p.234,237

تصور إمكانية أن تكون هذه الحقيقة المشار إليها موضوعا لخبرة ذهن ما آخر يشترك مع ذهننا في البنية.[1]

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن (ستيس) يضع القضايا الميتافيزيقية على محك المبدأ التجريبي الذى يقضى، كما قلنا، بشرطين، وهما:

1- أن العبارة لها معنى لو أن التصورات التى تتألف منها لها فى الخبرة تطبيق، أعنى أن (الكيفيات) التى تقررها العبارة هى كيفيات يمكن أن تكون موضوعا للخبرة.

2- إن هذه الخبرة ينبغى أن يكون (بنية) مثل البنية التى لأذهاننا، أعنى (وجود بنية مشتركة) فوجود هذه البنية هو الشرط اللازم لإمكانية التواصل.[2]

ولكن (آير) يعترض على (ستيس) بأنه إذا كان لقولنا (أنه من الممكن أن يوجد أناس لديهم خبرات ليست لدينا معنى أو دلالة) فهل هذا يتضمن، كما ظن، (ستيس) ضرورة أن تكون العبارات الميتافيزيقية عبارات لها دلالة ؟ وبعبارة أخرى: هل يلزم من قولنا إن من الممكن أن يكون هناك من لديهم ما ليس لدينا من خبرات أن تكون العبارات الميتافيزيقية معاني ودلالات؟

فنحن هنا نكون أمام أمرين مختلفين هما:

1- إمكانية وجود خبرات لدينا دون أن تكون لدى سوانا من الآخرين.

2- إمكانية أن يكون للعبارات الميتافيزيقية (معنى) و(دلالة).

(1) Stace: metaphysics and meaning, p.436.

(2) Stace: ibid, p.435,436

واضح، فيما يرى آير، أن هاتين القضيتين لا تلزم فيهما الواحدة عن الأخرى لزوما منطقيا.[1]

فلا يتأتى، فيما يرى الوضعى المنطقى، عن حقيقة أنه من المعقول أن نقول إن هناك آخرين لديهم خبرات ليست لدينا مثيلات لها، أن يكون لكل ما يقال إنه وصف لهذه الخبرات أنه منطقى ومعقول بالنسبة إلينا: إنه سيكون معقولاً ومنطقيا فى حالة واحدة فقط، وهى الحالة التى يكون بالإمكان معاينته فى خبرتنا ومعاناته، وبعبارة أخرى، ألا ينطوى قولنا عن عبارة ما أنها عبارة تتعلق بواقعة، ثم نقول، من جهة أخرى، إنه من غير الممكن التحقق منها، على تناقض بين الحدود؟

إن (آير) يرى أن هناك تناقضا منطقيا بين قولنا عن العبارة (س) أنها عبارة تتعلق بواقعة ما يكون من غير الممكن التحقق منها، ويدفعنا هذا إلى السؤال عن ماذا كان يعنى (ستيس) بالخبرة فى تأكيده على أن التصورات ليكون لها معنى ينبغى أن يكون لها تطبيقات فى الخبرة؟

يرى (ستيس) أن حديثنا عن (الخبرة) لن يكون حديثا له معنى إذا كنا نتحدث عن خبرة ليست خبرة شخص بعينه أو ذهن بعينه، فهى ليست خبرة كائن وهى لا يمكننا بحال الإشارة إليه، (إن التصور يكون له معنى إذا كان له تطبيق فى خبرة الشخص أو الذهن الذى تستهدف أن يكون على وعى بالتصور وليس شخصا غيره، ومن ثم فليس هنا ما يمكن اعتباره (خبرة بمعناها العام)، أو (خبرة باعتبارها كذلك)، وإنما الذى لدينا هو (خبرتى) و(خبرتك)، ومن ثم فإن النتيجة التى تترتب على ذلك هى (إن كل المعرفة هى، فى النهاية، معرفة فردية، ومن ثم فإن كل المعانى هى بدورها معانى فردية).[2]

(1) Ayer: principle of verifiability, p202.

(2) Stace: metaphysics and meaning, p.431

فسؤالنا عن معنى قضية ما معناه السؤال عن ما إذا كان لهذه القضية تطبيق فى خبرة شخص ما، وهو هنا (الشخص المستهدف بالقضية).

وعلى ذلك يرى (ستيس) أن على نظريته فى المعنى أن تلبى مطلبين، وهما يكفلان، فيما يرى، حل المشكلة التى تواجه هذه النظرية:

1- ينبغي أن يكون المعنى (ذاتويا) solipsistic فلا يمكن للذهن فهم تصورات ليس لها فى خبرته تطبيقات مباشرة، وهذا هو المطلب الأساسى الذى أكد عليه (ستيس).

2- ينبغي أن يكون ممكنا للذهن (الامتداد) بمنظومة المعاني التي في حوزته بحيث تمتد لتستوعب (خبرات الأذهان الأخرى) حتى لو كانت هذه الأذهان (أذهان غير بشرية).[1]

والسؤال هو كيف يمكن التوفيق بين هذين المطلبين؟

اعتمد (ستيس) فى هذا التوفيق التميز الذى كنا قد أشرنا إليه من قبل وأعنى به التميز بين:

1- البنية أو التركيب.

2- المحتوى أو المضمون.

فالتصورات تؤلف (بنية) الخبرة، ومن ثم فلكى تكون خبرة ذهن شخص غيرى خبرة متاحة لى، فإن من الضرورى أن يكون لها نفس (بنية) خبرتى الخاصة، أما (محتوى) أو (مضمون) هذه الخبرة فليس له، فيما يرى ستيس، أهمية، فالتواصل بين خبرات الأنا وخبرات الآخرين، هو تواصل ينصرف إلى (البنية) ولا شأن له بمحتوى البنية ـ ومضمونها، وهكذا يمكننا أن نعيد تأويل الموقف الأصلى الذى كان قد أكده

(1) Stace: Ibid.p.432

(ستيس): فإذا كان يقول (إن التصور له معنى بالنسبة لى متى كان له تطبيق فى خبرتى الفردية والشخصية) فإن الخبرة هنا تنصرف فحسب إلى (البنية) دون (المحتوى) وهكذا يصبح موضوع الخبرة هو (البنية) وليس (المحتوى والمضمون).[1]

ولكن ما هى حدود هذا المبدأ الذى يقرره (ستيس)؟

ليست هناك مشكلة لو كان (ستيس) قد توقف بتطبيق المبدأ على ما أطلق على (كانط) المقولات أو التصورات العامة، ولكن المشكلة هنا هى أن (ستيس) امتد بالمبدأ إلى الكيفيات الحسية مثل الأحمر والأصفر، وهى كما نعرف تفترض (المضمون) أو (المحتوى) الحسى، وهذا (المضمون) أو (المحتوى) لا يؤلف (بنية) الخبرة.

فكيف واجه (ستيس) هذه المشكلة ؟ وبعبارة أخرى كيف فسر (ستيس) هذه الكيفيات بحيث يجعلها (بنية) خاصة، أعنى كيف تتحول (كيفية حسية) مثل (الاصفرار) أو (الاحمرار) إلى (بنية) من غير مضمون، أعنى أن تصبح (بنية خالصة)، إن (ستيس) يرى أن تصور (الاصفرار) أو (الاحمرار) تتألف من (شبكة من العلاقات) فالتمييز بين (البنية) و(المحتوى) هنا هو كالتمييز بين (الحدود) المنطقية وما بينها من علاقات، ومن ثم فإن (الاصفرار) أو (الاحمرار) باعتباره تصورا إنما يتألف من (العلاقات) التى توحد بين الكيفية (الاصفرار) أو (الاحمرار) الموجودة (الآن) و(هنا) والتى نستخدم اسم الإشارة للإشارة إليها (هذا أصفر) أو (هذا أحمر) والكيفيات الأخرى الموجودة فى خبرتى، ويأتى (التماثل الكيفى فى الإحساسات) على قمة هذه العلاقات، كما فى إدراكنا (لون رمال الصحراء) و(لون البرتقال) و(لون فى البيضة) ولون الدم...

---

(1) Stace: nature of the world.p.11.

الخ، ومن ثم فإن علاقة (التماثل) التى توحد بين هذه الحالات فى خبرة الأشخاص هى التى تؤلف (بنية) الخبرة المشتركة بينهم بغض النظر عن (المضمون) ومن ثم سيوجد لدى الجميع (تصوراً) واحداً برغم تعدد المضمون، وهذا التصور هو الذى (يؤلف) بنية الخبرة.

وعلى ذلك فإن (التواصل) بين (الذوات) سيصبح ممكنا. بفضل هذه البنية، ومن ثم سيكون للقضايا التى تقال عن (خبرات الآخرين) معنى بالنسبة لى شريطة تماثل خبرات الجميع (الأنا ـ الآخرين) فى (البنية) التى تتألف من (تصورات) وليس من (مضمونات). وقد رأى (سيتس) عندما كان يناقش هذه الخبرات الخاصة بأذهان الآخرين وكيف أن (علاقة التماثل) هى التى توحد بين هذه الخبرات فى حال الأشخاص الآخرين، أن على الوضعيين إنكار كل معنى للعبارات التى تتحدث عن أن (إحساسات امرئ ما هى نفسها، من الناحية الكيفية، الإحساسات التى لدى امرئ (آخر)، وقد رد (آير) على (ستيس) بأنه لم يكن منصفا للوضعيين المنطقيين فهو، أى آير، يعترف بأن علينا أن نقوم بتحليل هذه الإحساسات فى حدود السلوك الذى يمكن معاينته ومشاهدته من قبل المشاهدين موضوع الحديث والحكم، فآير يقول: (أننا نحدد الهوية والاختلاف فى معناهما الكيفى، وذلك فيما يتعلق بالخبرات الحسية لشخصين فى حدود المماثلة similarity والتباين dis-similarity وردود أفعالهم فى تجاه المحكات التجريبية)، فإن نحدد، على سبيل المثال ما إذا كان لدى الشخصين، س، ص نفس الإحساس بالألوان فأننا نلاحظ ما إذا كان الاثنان يقومان بتصنيف كل الألوان التى يواجهونها تصنيفاً واحداً أم لا، وعندما نقول عن شخص ما إنه يعانى من (عمى الألوان) فإن ما نعنيه بهذا الوصف إنما هو تأكيدنا على أن هذا الشخص إنما يصنف ألوانا بعينها على نحو مباين ومغاير للأسلوب الذى يصنفها به

الأغلبية من الناس، أعني هؤلاء الذين لا يعانون من هذا العمى.[1]

ولكن ماذا عن الذين ولدوا غير مبصرين، مثل هيلين كيلر، وكيف يؤلفون التصورات اللازمة لبنية الخبرة؟

يرى (ستيس) أن بإمكانهم الحديث عن الألوان بعبارات مفهومة، فبإمكان غير المبصر شغل (بنية) التصور بصورة خاصة يكون قد حصل من معاناته لخبرات حسية أو سمعية.

ويعبر الشاعر (بشار بن برد) بشعره عن هذا المعنى أفضل تعبير حين قال:

وحديث كأنه قطع الروض وفيه الصفر والحمراء

فمن أين أتى (بشار بن برد) وهو الضرير، بتصورات (الاحمرار) أو (الاصفرار) إلا أن تكون هذه التصورات مجرد (بنية) أو (شبكة) من العلاقات، وهكذا فإن كلمة أحمر وأصفر سيكون لها معنى حتى لمن ولد كفيفا، فإن المعنى بالنسبة إليه يتأسس على معطيات في خبرته.[2]

[2: 6] وإذا كانت الميتافيزيقا تعنى البحث عن (الحقيقى) real ومن ثم فإن تصور أو مفهوم (الحقيقة) reality لا يعني نفس ما يعنيه (الموجود) وذلك لأنه لو كان (الحقيقي) في هوية مع (الموجود) فلن يكون لدينا ـ من ثم ـ مبرراً للبحث فيه حيث يكفي ـ عندئذ ـ للكشف عن (ماهية) الحقيقة أو ما هو حقيقي أن ننظر إلى ما يحيط بنا من (موجودات) فالحقيقي ليس هو، بحال، الموجودات المتحيزة زمانا

(1) Ayer: principle of verifability, p.201.

(2) Stace: nature of the world, p.27.

ومكانا، وإذا كان ذلك كذلك فإن تفسير مفهوم الحقيقة يصبح واجبا ولازماً: ويصبح السؤال الذى علينا الإجابة عليه هو:

كيف نميز بين الحقيقى أو الحقيقة والموجود الذى ليس كذلك؟

وفى محاولة منه للإجابة على هذا السؤال يرى (ستيس) أن هناك إمكانية لوجود تصورين أو مفهومين للحقيقة (أو الحقيقى) وهما:

1- التصور الذى يميز بين (الحقيقى) apearance ومجرد المشكلة الميتافيزيقية هنا تكون فى محاولة اكتشاف الحقيقة فى المظهر أو فيما وراء هذا المظهر وهذه هى وجهة نظر الفليسوف المثالى برادلى bradley ويعكسها مؤلفه الشهير عن (المظهر والحقيقة) appearance and reality.

2- التصور الذى يميز بين الحقيقة ومجرد التجريد abstrastion والمشكلة الميتافيزيقية هنا هى فى البحث عن العينى وتمييزه عن المجرد ويمثل وايتهد whitehead هذه الوجهة من النظر ويعكسها كتابه prosenss and reality.

ويرفض (ستيس) الفصل الحاسم بين (الظاهر) و(الحقيقى) وذلك لأن هذا يتضمن أن العالم الذى نعيش فيه لا يتألف، كما يشهد، بذلك الحس المشترك من مستوى واحد أو منزلة واحدة، وإنما يتألف، وعلى خلاف ما نعانيه ونختبره من مستويين أو منزلتين: الأولى منزلة (الحقيقة) والثانية منزلة (العالم أو الظاهر)، وإذا كان عالم الظواهر هو العالم الذى يمكن أن يكون موضوعا للخبرة فإن عالم الحقيقة (أو الحقيقة) يتم تصوره فى هذه الحالة على أنه يتجاوز كل خبرة ممكنة ويتعداها، وإذا كان المبدأ التجريبى يقضى باستبعاد كل تصور للوجود يتعدى حدود الخبرة الممكنة، فإن ستيس يرفض الاعتراف بهذا المستوى

من الوجود الذى لا يمكن اختباره ومعاناته فهو، فى النهاية، مستوى من الوجود المستور والمحجوب عنا وهذا يعنى أن التمييز بين (الظاهر) و(الحقيقة) تمييز من وجهة نظر ستيس، مرفوض (فكل الوجود فى النهاية مستوى واحد، وفى منزلة واحدة ويمكن أن يكون موضوعا للخبرة).[1]

ويزيد (ستيس) فكرته وضوحا عن طريق التمييز بين نوعين من الفلسفات:

1- الفلسفات ذات المستويين، أعنى ذات المنزلتين.

2- الفلسفات ذات المستوى الواحد أو المنزلة الواحدة.

ويرى (ستيس) أن الفلسفات الأولى هى التى أدت إلى المشكلات الميتافيزيقية، وذلك لأن الهجوم على الميتافيزيقا يتركز على زعمها وجود (كيانات) فيما وراء كل خبرة ممكنة، ولما كان المبدأ التجريبى يؤكد استحالة وجود تصور لما يتجاوز الخبرة الممكنة فإن العبارات الميتافيزيقية لا تعبر، من ثم، عن تصورات، ومن ثم فهى لا معنى، ويعترف (ستيس) بأن هذا النقد يصدق بالفعل على الميتافيزيقا (لو) أنها تضع (كل الحقيقة) فيما وراء الخبرة وما يتجاوزها، ومن ثم تفصل بين (الحقيقة) reality من جهة و(الخبرة الممكنة) من جهة أخرى.

ولكن ستيس يرى أن هذا النقد إذا كان يصدق على ميتافيزيقا الفلسفات ذات المستويين أو المنزلتين فإنه لا يصدق على ميتافيزيقا الفلسفات ذات المستوى الواحد أو المنزلة الواحدة، ومن ثم فإن تقويم هذه الميتافيزيقا الأخيرة ومن ثم الحكم الصحيح عليها، لا يكون بادعاء

(1) Stace: nature of the world, p.4,27,28,33

إن قضاياها بلا معنى، وإنما بأن نكتشف، ما إذا كانت قضاياها متسقة فيما بينها أم هى قضايا متناقضة فيما بينها، وما إذا كانت تنجح فى تفسير مفردات واقعنا وعالمنا أم لا وما إذا كان لدينا أسبابنا لتفضيل هذه الفئة من القضايا الميتافيزيقية بعينها دون غيرها.

ويمكننا أن نقول، أن ميتافيزيقا (ستيس) تنتمى إلى النوع الثانى، أعنى (ميتافيزيقا المستوى الواحد) فالعالم الذى تصوره هو عالم المستوى الواحد أو المنزلة الواحدة وليس عالم المستويين أو المنزلتين، فينبغى للحقيقى أن ينكشف لنا فيما نطلق عليه (العالم الظاهرى) phenomenal world وهو عالم الحياة اليومية الذى نتعامل معه ونعيه من خلال أذهاننا وحواسنا، فالحقيقى إذا ما كان له معنى ما، وهو (العينى).[1]

[6:3] ويضع (ستيس) بعض التصورات الميتافيزيقية الشائعة على هذا المحك ليرى إن كان لها معنى أم لا، ومن هذه التصورات تصور (الشىء فى ذاته) عند (كانط) وتصور (المطلق) عند (برادلى) فهو يرى أن (كانط) كان يستهدف من مذهبه فى المقولات أن يكون وصفا للحد الأدنى من البنية الأساسية لخبرتنا كلها، ومن ثم فإننا إذا قررنا وجود كيان ما، وهو هنا الشىء فى ذاته، لا ينطبق عليه كل مقولات الذهن فسيكون أمامنا عندئذ احتمالات ثلاثة وكلها مستحيلة، ومن ثم فهى احتمالات لا معنى لها:

1- أن يكون الشىء فى ذاته ليس موضوعا لخبرة ما لأى ذهن من الأذهان.

2- أن يكون الشىء فى ذاته موضوعا لخبرة ليس لها بنية على الإطلاق.

(1) Stace: Ibid, p.28,89

3- الاعتراف بوجود خبرة بهذا الشيء فى ذاته ولكنها ليست لها بنية مشتركة مع (بنية) خبرتنا.

وواضح من هذه الاحتمالات الثلاثة أنها تتعارض ومعايير المعنى الذى كان قد قررها (ستيس) وأتينا على ذكرها فى الفقرات السابقة وهى:

1- ضرورة أن يكون للتصور تطبيق فى الخبرة.

2- ضرورة أن يكون لهذه الخبرة (بنية) مشتركة مع بنية خبراتنا لكى يتحقق التواصل بين الخبرات.

فبالرغم من أن تصور (الشىء فى ذاته) ليس موضوعا لخبرة من قبل ذهن بشرى ما، فإن هذا لا يجرده من المعنى ولا يسلبه إياه، فمن الممكن تصوره على أنه كيان لخبرة ذهن غير بشرى، ولنقل الذهن الإلهى، شريطة أن يكون لهذه الخبرة نفس البنية التى لذهننا البشرى ليتحقق التواصل بين الخبرتين البشرية من جهة والإلهية من جهة أخرى، وإذا كان ذلك كذلك فسيكون لتصور الشىء فى ذاته معنى برغم أنه قد يكون معنى كاذب.

وقد نقول عن (الشىء فى ذاته) أنه شىء يمثل فى خبرتنا (العلل) لما لدينا من إحساسات ومن ثم فسيكون له أيضا معنى وذلك لأن الحدود من قبيل (الشىء) و(العلل) من المقولات التى تؤلف جزءا من بنية خبرتنا، ولكن لو أن هذه الحدود هى فقط كل ما يمكن أن تنطبق على تصور (الشىء فى ذاته) فإن معناه لن يكون فيما يرى (ستيس) معنى غنيا، وبعبارة أخرى أنه فى حالة عدم وجود تصورات إنسانية معقولة أخرى يمكن تطبيقها على تصور (الشىء فى ذاته) فإن معناه سيكون من ثم معنى هزيلا دون أن يعنى هذا الهزال فى المعنى أنه خال من المعنى،

ومن ثم فإننا لو أضفنا إلى تحديد الشيء فى ذاته صفة أخرى مثل كونه واحداً أو كثيرا، أو أنه يرتبط بالأشياء بعلاقة (المماثلة) أو (المغايرة) سوف يزداد معناه، عندئذ، ثراء، وإذا وصفناه بأنه يتصف باللون فوق البنفسجى فإن معناه سيصبح أكثر امتلاء وهكذا، ومن ثم فليس هناك بحال معنى لتصور الشيء فى ذاته إذا نظرنا إليه على أنه لا ينطبق عليه ما لدينا من مقولات وتصورات، وأن نزعم أن هناك ذهن غير مشترك معنا فى (البنية) يمكنه إدراك هذا الشيء فى ذاته.[1]

وفيما يتعلق بموقف (ستيس) من ميتافزيقيا (برادلى) فإننا نجد لدى (ستيس) موقفين مختلفين، الأول موجود فى (الميتافيزيقيا والمعنى) 1935م وهو موقف فيه تعاطف مع (برادلى) وأما الموقف الثانى فيظهر فى (طبيعة العالم) 1940م وينتهى فيه إلى ضرورة رفض التمييز الذى تقوم عليه فلسفة (برادلى) وأعنى به التمييز بين (المظهر) و(الحقيقة) وهو يبدأ مناقشته لبرادلى بإثارة السؤال عن علاقة المطلق من جهة بالمظهر وذلك من جهة أخرى؟ ويجيب بأن (المظهر) يعد شيئا، ومن ثم فهو ليس (لا شيء) non-entity ومن ثم ينبغى أن تكون له، على نحو ما، علاقة بالمطلق، ومن ناحية أخرى، فإننا لو نظرنا إلى (المطلق) فى ذاته فسيكون (لا شيء) ثم فينبغى، لذلك، أن يتضمن (المظهر): فالمظهر بحاجة إلى المطلق ليكتمل ويتم، والمطلق بحاجة إلى المظهر لمنحه المحتوى والفاعلية، فالمطلق ينبغي أن يكون من طبيعة الخبرة، وينبغي إدراكه على أنه (عائل) للخبرة المباشرة Immediate أو خبرة الشعور التى تتجاوز الفكر أن (التوسط) Immediate mediacy.

إن برادلى يعترف أن المطلق (تجربة عاطفية) أدرك (برادلى) صعوبة

(1) Stace: metaphysics and meaning, p.437.,p438.

إدراك (المطلق) إلا من خلال (الخبرة الحميمة) وهى التى نعانيها فى المشاعر الخالصة والمباشرة وهى المشاعر التى لم يتم تفريدها individuationفهى مشاعر غير متمايزة undifferentiated، فهذه النزعة (التعاطفية المطلقة) انتهت به إلى أن يؤكد، وعلى نحو حاسم، على أنه ليس هناك حقيقة إلا لما كان موضوعا لخبرة حميمة، فلا شىء حقفى سوى ما أعانيه وأشعر به، فالحقيقى أو ما يمكن ان يكون حقيقيا ينبغى أن يكون مرتبطا بخبرة شعورية حيمة)[1].

فالمطلق ينبغى أن يكون من طبيعة الخبرة، ومن ثم فإن ما لا يمكن أن يكون خبرة لا يمكن إدراكه بدون تناقض، فينبغى إدراك المطلق على أنه مماثل للخبرة المباشرة أو خبرة الشعور التى تتجاوز الفكر، وهى خبرة نكون فيها فوق التقسيمات الموجودة بين (الذات) و(الموضوع) والتناقض بين (الصادق) و(الكاذب)، فالوحدة، من ثم، شىء يستمتع به، وتتم معاناته، وهى تتلاشى عندما تصبح موضوعا للفكر والتأمل: فالوحدة شىء نعجز حتى عن صياغته فى كلمات.

ويمكننا أن نحدد وجهة نظر (برادلى) فى ثلاثة مستويات:

1- الأفق البكر (الشعور المباشر) وهو خبرة الكل اللامتمايز واللامنقسم.

2- المستوى الديالكتيكى، أفق الفكر، التوسط mediacy، وفيه تتحطم (الوحدة الأصيلة للشعور) إلى علاقات، وتصبح الأشياء (مظاهر) فقط، وليست (حقيقة).

3- أخيراً، أفق المطلق، وفيه يتم استعادة الوحدة، والكلية ـ التى فقدت فى المرحلة الثانية ـ فى تأليف أعلى.

---

(1) Stace: metaphysics, p.434,438

وهكذا، فبالرغم من أن (المطلق) غير ممكن أن يكون مدركا وذلك بالقياس إلينا، فإن (برادلي) لم يتصوره على أنه من المستحيل إدراكه عن طريق أى عقل، وإنما على العكس فقد تم وصف هذا المطلق على أنه نوع من الخبرة، بالرغم من أن هذه الخبرة خبرة ممكنة وليست خبرة فعلية، ومن ثم فإن هذا المذهب الذى قدمه (برادلى) يكون، من وجهة نظر (ستيس) قد حقق، وإلى حد بعيد، شروط المعنى، ويكون السؤال المتبقى والذى علينا أن نجيب عليه هو السؤال المتعلق بها إذا كان يفترض أن يكون لهذه الخبرة بالمطلق (بنية مشتركة) مع خبراتنا ؟؟ من الواضح أن لها هذه البنية المشتركة، فعلى سبيل المثال يمكن القول أن هذه الخبرة تمثل نقطة التقاء بين صفة (المباشرة) التى تمثل الشعور من جهة وصفة (التوسط) التى تميز الفكر وذلك من جهة أخرى، وكما هو معروف فإن مفهومات (المباشرة) و(التوسط) هى مفهومات لها تطبيقات فى خبراتنا، ومن ثم فإن لهذه الفلسفة، فيما يرى (ستيس) معنى، بالرغم من أن قدر هذا المعنى يعد قدرا يسيرا وذلك بسبب (الفقر) فى (البنية) مشتركة المشار إليها.[1]

ولكن (ستيس) فى 1940م فى كتابه (طبيعة العالم) تخلى عن موقفه هذا ورأى ضرورة استبعاد التمييز بين (المطلق) و(المظهر) ورفضه رفضاً تاماً ورأى فيه صورة من صور فلسفات المستويين وهى الفلسفات التى يرفضها بالإضافة إلى ما تنطوى عليه من تناقضات، كما فى التناقض التالى: (إن العالم المكانى ـ الزمانى يصبح، وذلك نتيجة لما قلناه، حقيقى

(1) Stace: metaphysics, p.434,437. Metz R: A hundred years of british philosophy (London, george allen& Unwin ltd, 1938 ltd 1938 pp430-431.

ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الفلسفة الإنجليزية في مائة عام مؤسسة سجل العرب 1967 انظر الجزء الأول الفصل الأولي هو عن المثالية.

ولا حقيقى فى آن معا، فهذا العالم مجرد " مظهر " ومع ذلك فهو مستوعب، فى (الحقيقى) ومتضمن فيه، (فالزمان) على سبيل المثال، مجرد مظهر، ومع ذلك لا يمكن بحال استبعاده من (الحقيقى) وذلك لأن هذا الحقيقى ينبغى أن يكون مشتملاً على كل شىء، ولكن (الزمان) باعتباره مجرد مظهر (غير حقيقى) لا يمكن بحال أن يكون فى المطلق، فالمطلق لا زمانى، ومع ذلك ينبغى أن يكون الزمان فى هذا المطلق، طالما كان كل شىء فى هذا المطلق، فيكف يكون المطلق زمانيا ولا زمانيا فى آن معا؟

فهل يمكن رفع هذا التناقض بأن نزعم أن الزمان الموجود فى المطلق ليس هو الزمان باعتباره كذلك as such، بمعنى أن الزمان عندما يدخل فى صميم المطلق فإنه يتغير ولا يعود زماننا، ولكن التناقض لم يستبعد بعد بهذا التفسير، بل يفرض نفسه مرة أخرى، فهل هذا الزمان الذى وجد فى المطلق هو زمن بالمعنى الدقيق للزمان أم أنه مختلف عنه تمام الاختلاف ؟؟ فإذا كان زمناً حقيقياً بحيث يتضمن، على سبيل المثال، مفاهيم التعدى والتتابع والمعية وغيرها من المفاهيم المرتبطة بزماننا، فهو، عندئذ، لم يتغير ولم يطرأ عليه تعديل ومن ثم لا يمكن أن يكون فى المطلق، أما إذا تم بالفعل تغييره وتعديله، بحيث لم يعد، على سبيل المثال، متعديا أو متتابعاً، فإنه ـ لم يعد بحال ـ زمنا بأى معنى معروف للزمن، ومن ثم فإن الزمن، فى هذه الحالة، لا يمكن أن يكون متضمنا فى المطلق، وأما الادعاء بأن هذه التناقضات ستجد لها بالضرورة حلاً فى المطلق، فإن (ستيس) يؤكد على أنه لا يعرف كيف سيجىء هذا الحل ومن أين سيأتى ومن ثم فإن (ستيس) يعترف بأن هذا الادعاء لا يمنحنا (سلوى) ولو محدودة، ولا يعطينا بصيصا من نور ولو خافت.

وينتهى (ستيس) إلى أن التمييز بين (المظهر) و(الحقيقى) يؤدى حتما

إلى إحدى نتيجتين، وهو يرفض هاتين النتيجتين، فهما هما هاتان النتيجتان ؟

1- أن يكون لدينا عالم بمستويين أو بمنزلتين، ويكون (الحقيقى) فيه مقطوع الصلة تماما بكل خبرة ممكنة، وهذا هو ما يرفضه (ستيس) وذلك اعتماداً على المبدأ التجريبى الذى يأخذ به فى كل فلسفته.

2- أن نكون فى مواجهة محاولة مستحيلة، وأعنى بهذا محاولة إدراك الظاهر، ولكنه فى هذه الحالة ليس مجرد ظاهرة وإنما جزء من (الحقيقى) مما يعنى أننا نتحدث حديثا متناقضا ذاتياً.

ومن ثم ينتهى (ستيس) إلى أن التمييز بين (الظاهر) من جهة و(الحقيقي) من جهة أخرى هو تمييز ينبغى استبعاده ورفضه. [1]

وهكذا ينتهى (ستيس) إلى أن هناك علاقة جوانية أصيلة بين (البنية) من جهة و(المعنى) من جهة أخرى، وأن العلاقة بين الاثنين علاقة (طردية) فهى ليست مثل العلاقة المنطقية التى تربط بين (المفهوم) و(الماصدق).

وهذه العلاقة لها ثلاثة احتمالات هى:

1- كلما أصبحت البنية أكثر شيوعا وعمومية كان المعنى أكثر ثراء وامتلاءً.

2- كلما أصبحت البنية أقل شيوعا وعمومية كان المعنى أقل شيوعا وعمومية.

3- الغياب التام للبنية معناه الغياب التام للمعنى. [2]

(1) Stace: Nature of the World, p.5, 60.

(2) Stace: Metapnysics and Meaning, p.436.

المبحث السابع

فى مدى مشروعية الخبرة الدينية والخبرة الصوفية وذلك على ضوء مقتضيات المبدأ التجريبى وشروطه

[7] ما الذى نعنيه عندما نقول إن وجود الله ينكشف لنا فى الخبرة الدينية ؟ وما هى الخبرة الفعلية التى يمكن ان تكون لدينا هنا ؟ إن (المصلى) أو (العابد) يذهب إلى مكان العبادة الذى قد يكون مسجدا أو كنيسة أو غيرهما، ويتاثر بعمق بجموع المصلين والصلاة وبما يلقى على مسامعه من خطب وعظات وما يسمعه من دعاء بالإضافة إلى ما تثيره الأبنية والمآذن والقباب والزخارف، وفى هذه الحالة يستثار لدى (المصلى) او (العابد) توترا عاطفيا انفعالياً معقدا بدرجة كبيرة حيث يشعر هنا بحال من التسامى والعلو والتجاوز، وكل هذا يرقى إلى أن يوصف، من وجهة نظر فليسوف مثل وليم جيمس، بأنه (خبرة دينية). (1)

ولكن (ستيس) لا يتوقف عند هذا الحد، وإنما يسأل عن ما هى هذه المعطيات التى اختبرها العابد أو المصلى فى هذا الموقف وعاناها؟

لاشك لدينا فى وجود بعض المعطيات الحسية الخاصة بالأصوات وحركات الركوع والسجود وغيرها مما يشبهها، ولكن إذا توقف (الحال) عند هذا الحد فلن تكون (الخبرة الدينية) عندئذ، سوى (خبرة

(1) James (W.): The Varieties of Religious Experience London, 1935, p. 140, p.328, 410. Stace: Nature of the World, p.18.

بمعطيات حسية) ونكون من ثم قد استبعدنا مشاعر التقوى والورع والسمو، وعلى نحو عام نكون قد استبعدنا التوتر العاطفى والانفعالى.[1]

ولكن ألا يوجد إمكانية لتفسير أخر؟؟

قد يكون لدى (العابد) معطيات استبطانية introspective - dala وذلك من خلال كونه على وعى بعواطفه وانفعالاته، ولكن هذا، فى نظر (ستيس) لا يقدم لنا تفسيرا ولا يفيد فى فهم ماهية هذه (الخبرة الدينية) أما إذا اعتبرناه تحليلاً كاملا لمحتويات ذهن العابد فإن علينا الاعتراف بأن هذا العابد ليس لديه، بحال، خبرة دينية حقيقية، وأنه لا وجود، فى الحقيقة، لمثل هذه الخبرة.

وقد يكون التحليل الذى قدمناه ناقصاً، بمعنى إننا ربما نكون قد أغفلنا بعض الأشياء الهامة فى خبرة (العابد) فقد يكون لديه (خبرة مباشرة بالله) بالإضافة إلى ما لديه من (المعطيات الحسية) وما لديه من (المعطيات الاستبطانية) الخاصة بوعيه الذاتى ومن ثم يصبح الله بالنسبة إلى (وعيه) معطى، ولا ينكر (ستيس) هذا، ويعترف بأن الموقف قد يكون على هذا النحو، وهو يرى أن هذا هو معنى دعوى المتصوفة بأنهم وفى حالات معينة من حالات التجلى والجذب يجدون أنفسهم فى حضور مباشر مع الله، فهم، فيما يقول " يرون الله ويعاينونه مباشرة " مما يعنى بالضرورة أن يصبح الله (معطى) للصوفى وليس مجرد (فكرة) أو (معنى)[2]

وقد يكون هناك بالفعل (معطيات ـ الله) أو (تجليات ـ الله) التى

---

(1) Stace: Ibid, p.18.

(2) St[illegible]e: Ibid, p.18.

يمكن أن تمثل فى بعض الأحيان، لأذهان المتعبدين (أو المتصوفة) ومن ثم فإن على الميتافيزيقا أن تضع فى اعتبارها هذه الخبرة الدينية والصوفية وصنوفها والتمييز بين هذه الخبرات(1).

ولكن (ستيس) يحذرنا من أن هناك كثيرا من الناس الذين بإمكانهم التحدث بطلاقة وفصاحة عن كيف أنهم يعانون خبرة دينية بل وخبرة دينية عميقة، فنراهم يدعون أنهم يدركون بالفعل (معطيات أو تجليات الله) دون وعى وإدراك منهم لما يتضمنه حديثهم من دعوى خطيرة، و(ستيس) يشير إلى هذه الفكرة لأنه يقال فى بعض الأحيان، أن التجربة الصوفية قد تحدث نتيجة لتناول المخدرات أو بعض العقاقير مثل (المسكالين) mescaline برغم أن (المتصوفة) ينكرون إمكانية أن تحدث، مثل هذه العقاقير، تجربة صوفية أصيلة، وبرغم ذلك فإن (ستيس) يؤكد على أننا لم نصل بعد إلى معرفة كافية بالآثار التى تحدثها العقاقير، وأن التجارب العملية بهذه العقاقير تتقدم الآن، من وجهة النظر الروحية والطبية معاً، وأن علينا أن ننتظر النتيجة.(2)

ويشير (ستيس) إلى أن كثيراً من الناس لا يعنون بالخبرة الدينية سوى معطياتهم الاستبطانية العاطفية والوجدانية، بالإضافة إلى أننا لو افترضنا أن لدينا بالفعل (معطيات ـ الله) فقد يكون من الصعوبة بمكان التمييز بين هذه المعطيات (أو تجليات ـ الله) وغيرها من أنواع المعطيات الأخرى، ومن ثم سنواجه بخطر الخلط بين (المعطيات) أعنى قد تقوم

---

(1) نوع مسكر من الصبار تستقطر أوراقه لإحداث الأثر المطلوب، نقلا عن هامش ترجمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب Stace: Mysticism and Philosophy (Philadelphia & New York, 1960), p.29, 30. التصوف والفلسفة. ترجمة إمام عبد الفتاح (مكتبة مدبولي، 1999) ص46.

(2) Stace: Ibid, p.29, 30, 162.

بإحلال (المعطيات الاستبطانية) التى تختص بمشاعر السمو والتعالى التى تكون لدى (المتصوف أو المتعبد) محل (المعطيات أو تجليات الله) ومع هذا فإن بإمكاننا أن نؤكد أن المتصوفة العظام، وكما يظهر من حديثهم واشعارهم، يمكنهم التمييز بين هذه المعطيات بوضوح، ومن ثم تصبح المشكلة التى تواجهنا هى، كيف يمكن للناس العاديين القيام بمثل هذا التمييز ؟؟ ولا يقدم لنا (ستيس) إجابة على مثل هذا السؤال.[1]

[1: 7] ويمكن إيجاز موقف (ستيس) من (الخبرة الدينية) فى النقاط التالية:

1 - أنه ما لم يكن الله معطى لنا فلن يكون لدينا ثمة شيء من قبيل ما يسمى بالخبرة الدينية أو (الخبرة الصوفية).

2- أن كثيراً ممن يثرثرون عن (خبرتهم الدينية) أو (خبرتهم الصوفية) هم من ذوى العقول المشوشة والمختلطة، وليس لديهم فكرة عن ما تعنيه هذه الخبرات.

---

(1) Stace: Nature of the World, p.12.

ينفي الكلاباذي " عن الفناء الصوفي أن يكون حالة مرضية فيقول (ليس الفناء بالصعق ولا المعتوه، ولا الزائل عنه صفات البشرية، فيصير ملكا روحانيا، ولكنه فني عن شهود حظوظه. ولكننا نختلف مع هذا الرأي الذي يتناقض – فيما نري – مع أشعار كتلك.

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

أنا من اهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي (دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة، 1974) ص 133، ص 147، ص 152.

3- أن معظم الناس يعنون بالخبرة الدينية مجرد ما يشعرون به أو ينفعلون به عند ذهابهم لدور العبادة أو عند تلاوة صلواتهم أو عند سماعهم للعبر والعظات.

4- أن مصدر الخلط في أذهان الناس مرده إلى أنهم لم يقوموا ولو مرة واحدة بتحليل معنى (الخبرة) ومن ثم فإنهم لم يدركوا أنه إذا كانت الخبرة شاهداً على شيء ما، وإذا اعتبرناها أساس البناء الفلسفي، فينبغي تقييدها بالخبرة المباشرة بمعطيات ما.[1]

[2: 7] وفيما يتعلق بالبرهنة على وجود الله وموقف (ستيس) من الأدلة الممكنة فإنه يؤكد على أنه لا يمكن الاعتماد في هذه البرهنة على (المنطق) وإنما يمكننا اللجوء في هذا إلى (الدليل الصوفي المباشر) فإن (ستيس) يؤكد على أن الناس في سعيهم الحثيث والدؤوب نحو (اللانهائي) و(المطلق) و(الله) يكتشفون دوما أن المفارقة والتناقض ماثلان في كل الأشياء ويحيطان بها، فإما أن يكون الله (سرا) أو لن يكون شيئا على الإطلاق، فالإيمان بالله يتجاوز حدود (المنطق) فإن السؤال عن دليل على وجود الله يعادل السؤال عن دليل على وجود الجمال، فإن لم يكن الله موجوداً في نهاية أي (تلسكوب) فلن يكون موجوداً في نهاية أي قياس syllogism، ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا إن سبب استبعاد (ستيس) لقوانين المنطق الثلاثة، وهو أن هذه القوانين، فيما يرى (ستيس) مجرد تعريف لكلمة (التعدد) والكثرة وهو ما يتعارض مع (وحدة الوجود) التي يأخذ بها (ستيس) فالتجريبية الأصيلة هي التي تعترف بالتصوف وترعاه ولا تتنكر له أو تستهدف دحضه، ويمكننا وبدون أن نجانب الصواب، أن نقول: إن معظم جهد (ستيس) المتأخر

(1) Stace: Nature of the Wold, p.19.

استهدف محاولة (التوفيق بين التجريبية والتصوف) [1] ويرى (ستيس) أن هذه النتيجة التي توصل إليها تنسجم مع الفكر الديني المعاصر ولا تتعارض معه، بالإضافة إلى أن المتدينين أنفسهم لم يعودوا يعولون على البراهين العقلية والمنطقية التي يمكن وصفها بأنها أدلة (برانية)، فالحجج التي قدمها الفلاسفة، مثل ديكارت وكانط وغيرهما، لم تعد لها قيمة فلسفية، بجانب ان محاولة تحليل هذه الأدلة قد أصبحت بمثابة تدريب أكاديمي يمارس في قاعات الدرس فحسب، فالعابد يشعر بأن معرفة الله يجب أن تأتي من (شهادة الروح) اعني من (الخبرة الدينية المباشرة) وهذه الخبرة التي تعني، كما قدمنا، (الوعي المباشر بمعطيات تجليات الله) أعني الإدراك المباشر للذات الإلهية، أو (الله ذاته): فإما أن يكون العابد على وعي مباشر بالله، أو لن يكون لدينا خبرة دينية أو خبرة صوفية على الإطلاق، ولما كان الله وعيا، فإن الخبرة الدينية هي - بالضرورة - الإدراك المباشر لهذا الوعي، أعني (وعي الله). [2]

[3: 7] في حديثنا عن (الخبرة الدينية) لم نكن نميز أو نفصل بينها وبين الخبرة الصوفية وإنما كنا نتحدث، في أحيان كثيرة، عنهما معا، والسبب في ذلك هو أن (ستيس) لم يكن يرى بين الخبرتين فرقا في (النوع) وإنما كان يرى أن الفرق بين الخبرتين هو فرق في (الدرجة) و(الشدة) فرؤية الصوفي العظيم لله، إذا صدقناه، رؤية تتصف بالحيوية والخصوبة والثراء، بينما نجد في المقابل، أن الخبرة الدينية للبشر العاديين ضحلة، رتيبة، سطحية، ومع ذلك فإنها إذا كانت (خبرة دينية أصيلة) فينبغي أن تكون (احتكاك وتواصل فعلي وحقيقي) مع نفس الموضوع

---

(1) Stace: Mysticism and philosophy, p.273. الترجمة العربية، ص 329.

(2) Stace: Mysticism and Philosophy, P.284, 249.

المتعالى، وذلك لأنها إذا لم تكن خبرة (بمعطيات، تجليات، الله) فلن تكون خبرة دينية، وإنما ستصبح، بالضرورة، خبرة بمعطيات استنبطاية أو حتى خبرة بمعطيات حسية، وفى هذه الحالة سنكون أمام (خبرة دينية زائفة) فالفرق بين الخبرتين، ومن ثم، هو فرق يوجد فى جانب (الذات) التي تعيش الخبرة وتعانيها ولا يوجد ـ بحال ـ فى جانب الموضوع وهو الذات الإلهية، أعني أن الفرق هنا فرق بين (وضوح الإدراك ونصاعته) و(غموض الإدراك وقتامته) ومن ثم فإن (ستيس) يرى أن (الخبرة الصوفية) هي، فى جوهرها، إدراك مباشر لوعي الله. [1]

ويدفعنا هذا إلى إثارة السؤال التالى: هل يرتبط التصوف بالضرورة بالدين؟

ويجيب (ستيس) على هذا السؤال (بأن التصوف قد يرتبط بالدين ولكنه ليس بحاجة إليه، وهل يتميز الوعى الصوفى فى عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم عن الوعى الصوفى فى عقيدة أو ديانة أخرى ؟ ويجيب (ستيس) على هذا السؤال بالنفى وذلك لأن الصوفى فى أى ثقافة عادة ما يؤول خبرته وتجربته من منظور الدين الذى تربى عليه، ولكنه إذا كان متحضرا بدرجة كافية فإن بإمكانه أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل محتفظا بوعيه الصوفى. [2]

وعلى كل حال، فإن النتيجة العامة التى يمكن لنا أن نستخلصها وذلك فيما يتعلق بالعلاقات بين (التصوف) و(ميدان الديانات) هى أن التصوف مستقل عنها جميعا، بمعنى أنه يمكن أن يوجد بدون هذه الديانات، برغم أنهما (التصوف والدين) ينظران معا إلى آفاق تجاوز

(1) Stace: Mysticism and Philosophy, p.249. الترجمة العربية ص 330.

(2) Stace: Mysticism and Philosophy, p.243. الترجمة العربية ص 414.

الآفاق الأرضية أعنى ينظران إلى (اللامتناهى) و(الأزلى) ويشتركان معا فى الانفعالات التى تخص (المقدس) و(القدسى).

وإذا كان (ستيس) يرى إمكانية وجود الخبرة الصوفية دون أن ترتبط بدين بعينه، بل إن هذه الخبرة قد توجد دون أن يدين المتصوف بدين ما، فإنه، يرى فى المقابل، أن جوهر الدين هو التصوف، فليس الدين، عند (ستيس) هو الأخلاق، ولا هو خليط من الأخلاق والعقائد، ولا هو خليط من الأخلاق والعواطف والانفعالات، وباختصار فإن الأخلاق ليست هي جوهر الدين وماهيته إنما التصوف. [1]

وإذا كانت الخبرة الصوفية فى حقيقتها، كما قلنا، إدراك مباشر لوعى الله، فسوف يترتب على هذا نتيجة غاية فى التميز والتفرد، لأن هذا الإدراك يؤدى بالضرورة إلى هذه الحقيقة:

(بالرغم من أننا لا نستطيع، كقاعدة، أن ندرك مباشرة أذهان الآخرين فإن بإمكاننا إدراك ذهن الله ووعيه مباشرة)، ومن ثم فإن الخبرة الصوفية الأصيلة تجعلنا فيما يرى ستيس قادرين على استبطان وعى الله، وفكره تماما كما نستطيع استبطان وعينا الخاص.

ولا يرى (ستيس) فى هذا شيئا مستحيلا، وذلك لأن السؤال الخاص بما إذا كنا نستطيع تحقيق اتصال مباشر بالعقل الإلهى هو، فيما يرى، سؤال يتعلق بإيجاد الدليل أو الشاهد على ذلك، ويعتمد (ستيس) فى هذا على (شهادة المتصوفة) أنفسهم بانهم يفعلون هذا، ومن ثم فإننا، إذا

---

(1) Stace: Religion and Modern Mind (J.B.Lippinco "Company 1960) pp.257,256.

وقام بترجمته إلى العربية (إمام عبد الفتاح إمام) بعنوان الدين والعقل الحديث (مكتبة المدبولي 1998). انظر صفحة 262، 263.

صدقناهم، فلن نكون بحاجة إلى شاهد أو دليل آخر، ويقارن (ستيس) بين ما يحدث فى خبرة (التخاطر) وبين ما يحدث فى الخبرة الصوفية من طابع (المباشرة) فإذا كان (التخاطر) حقيقة، بمعنى إمكانية أن نستبطن، فى بعض الأحيان، أفكار الآخرين على نحو مباشر، فإن خبرة (التخاطر) تكون، من ثم، هى (النظير) الباهت لخبرة الصوفى المتوهجة بذهن الله وعقله.[1]

[4: 7] ويثير هذا مشكلة (المرجع الموضوعى) ويشير (ستيس) هنا على (برهان الإجماع) أو ما يمكن أن يقال عنه (شمول البرهان) فالتشابه بين التجارب الصوفية فى الثقافات والديانات والعصور المختلفة فى جميع أنحاء العالم يعد دليلاً فى صف الموضوعية، وبعبارة أخرى، إن هذا الدليل ينطلق من (كلية التجارب الصوفية) فهى واحدة ومتشابهة، فالمتصوفة لم يتعمدوا تزييف وصف طبيعة تجاربهم وخبراتهم، أعنى أنهم خبروا وعاينوا ما يقولون أنهم مروا بخبرته ومعاناته دون أن يعنى هذا الظن بأن (ستيس) يقول بأن الخبرة الصوفية موضوعية، فالحقيقة أن (ستيس) لا يصف الخبرة الصوفية بالموضوعية ولا يصفها بالذاتية وإنما يصفها بأنها خبرة يتم فيها (تجاوز الذاتية) فهى خبرة تتميز بتلاشى الفردية individuality وذوبانها فهى (الخبرة المباشرة) بالواحد، أو النفس الكلية (الله).[2]

وبالرغم من أن (برهان الإجماع) لا يظهرنا على أن تجارب المتصوفة موضوعية، فقد تكون التجربة كلية وعامة ومع ذلك تكون وهماً، فقد أدى هذا البرهان إلى نتيجة هامة، ونعني بها أن المتصوفة ليس لديهم، بأية

(1) Stace: Ibid, p.250.

(2) Stace: Ibid, p.134-146. الترجمة العربية، ص 173 – ص 186، ص 55.

طريقة أساسية سوء تأويل لتجاربهم، وبعبارة أخرى نقول إنه إذا لدينا رواية واحدة من شخص يزعم أنه وصل إلى تجربة باللاتمايز واللاختلاف تماما، فإننا نكون على حق عندما ننظر إلى هذه الرواية بعين الشك والريبة، لكن إذا كان لدينا عددا كبيرا جدا من هذه الروايات من مصادر مستقلة تؤكد الرواية الأولى فإن شكنا ينبغي أن يتضاءل، فإذا ما وجدنا أن هذه المصادر المستقلة تأتي من عدد كبير من الثقافات المختلفة والعصور وبلدان العالم فسوف يكون ذلك اتفاقا حقيقيا يرقى إلى مستوى الدليل القوى على أن التجارب الصوفية ليس فيها تزييف في روايتها وإنما هي بالضبط كما رواها المتصوفة تماماً. [1]

[5: 7] ويرد (ستيس) على رفض (آير) للخبرة الصوفية أو الخبرة الدينية والذى يؤكد فيه على (فردية) هذه الخبرة الصوفية وذاتيتها بالإضافة إلى كونها تتصف بأنها خبرة (مغلقة) ومن ثم تتصف بصفة (عدم التواصل) أعنى أنها تفتقر إلى (إمكانية التواصل)، نقول إن (ستيس) يقرر، فى مواجهة آير، إن بإمكان المتصوف أن يحقق هذا (التواصل) ولكن مع من يعانى الخبرات الصوفية، فالأمر مع المتصوف لا يختلف - بحال - عن الفنان الأصيل صاحب الموهبة المتفردة والأصيلة، والذى غالبا ما يجد صعوبة فى كشف حدسه الجمالى لهؤلاء المصابين بالبلادة والكسل العقليين. [2]

وربما يتضح هذا الأمر على نحو أكثر لو أننا عرفنا ماذا يعنى (ستيس)

---

(1) Ayer: Principle of Verifiability, p.202.

(2) Stace: The teachings of Mystics Being Selections from the Great Mystics and Mystical Writings of the World Edited with Introductions Interpretative commentary and Explanations, by Walter Stace (N.K. American Library 1960), p.9.

من كلمة (متصوف) و(صوفى) وكيفية استخدامه لها، فهو يقول: أن كلمة (متصوف) أو (صوفى) هى من الكلمات التى تستخدم فى الغالب على نحو فضفاض وبدون تحديد لمعانيها ولدلالاتها، ومن ثم فهو يحدد وبوضوح كيفية استخدامه لها، فهى تنصرف فحسب إلى الشخص الذى عانى بنفسه خبرة صوفية، ولاشك فى أنه من الممكن أن تنصرف الكلمة إلى أى شخص يكون متعاطفا مع التصوف ومتحمسا له وعالما بأسراره، ولكن (ستيس) يقرر إنه يستخدم الكلمة بمعناها الأدق فقط، لأنه مهما كان المتعاطف مع التصوف والمهتم به إلى حد بعيد، والمستغرق فيه والذى على دراية كاملة بدروبه وأسراره فلا يوصف بأنه (متصوف) أو (صوفى) إلا إذا عانى بنفسه خبرة صوفية، فهل نسمى (شاعرا) هذا الذى يكون على دراية كاملة بالشعر ؟ وهل يوصف (الناقد) الأدبى بأنه شاعر أو أديب ؟ إن الإجابة على سؤالنا ستكون بالضرورة بالنفى.[1]

ويميز (ستيس) فى هذا السياق بين نوعين من (عدم إمكانية التواصل):

1- عدم إمكانية التواصل incommunicability التى ترجع إلى قصور فى المتلقى أو المتذوق، أعنى الذى يتوجه إليه (المتصوف) و(الفنان).

2- عدم إمكانية التواصل بالمعنى (الحقيقى) و(الأصيل) genuine أعنى بالمعنى الذى يكون فيه من المستحيل معاناة هذا التواصل وجعله موضوعا للخبرة.

ويمثل "ستيس" لهذا التواصل الممتنع أو المستحيل بالتميز بين

(1) Stace: Metaphysics and Meaning, 435.

(المحتوى) أو (المضمون) content و(البنية) structure فهو تمييز لا يمكن أن يكون موضوعا لتواصل.

فإن (الخبرة الصوفية) لو كانت بلا بنية لأصبح من المستحيل ان تكون موضوعا للتواصل، ولكن الأمر ليس على هذا النحو: فليس هناك ـ فيما يرى ستيس ـ خبرة بدون بنية سواء كانت هذه الخبرة حسية أو خبرة غير حسية.[1]

[6: 7] وهكذا يخلص (ستيس) فيما يتعلق بالخبرة الصوفية إلى ما يلي:

1- برغم أن محتوى هذه الخبرة الصوفية قد يجاور ما هو حسي فلا يجعلها هذا خبرة بلا معنى.

2- برغم أن هذا المحتوى غير حسي فإنه له معنى ودلالة significance.

3- أن محتوى هذه الخبرة يمكن أن يكون موضوعا للتواصل، برغم صعوبة هذا التوصل، إلا أن هذه الصعوبة في التواصل لا ينبغي، بحال، أن تختلط بالصعوبة المتعلقة بالتواصل (الممتنع) أو (المستحيل).

4- أن ما يجعل هذا التواصل ممكنا هو ما يوجد بين ذهن (المتصوف) وأذهان الآخرين من (بنية مشتركة) وهي البنية التي يمتنع بدونها (التواصل) بين جميع الأذهان.

ويخلص (ستيس) بعد فحصه لعدد كبير من صنوف الخبرات الصوفية في الحضارات والثقافات المختلفة إلى (أنه من الممكن للإنسان أن يحيا في عالمين، فيمكنه العيش في العالم العقلي وهو عالم العالم والفيلسوف الوضعي، أعني العالم الطبيعي كما يقدمه العلم، ويمكنه

(1) Stace: Ibid, p. 431.

أيضا أن يحيا في عالم الأزل واللامتناهي الذي نختبره ونعانيه في خبراتنا الدينية والصوفية) ويكون (ستيس) بهذا قد نجح، وإلى حد كبير، فيما يرى (بول آرثر شيلب) في القضاء على كثير من مظاهر الخلط واللبس التي تتسم بالغباء والخمول وتدمر حياة الإنسان المعاصر.

ويمكن إيجاز موقفه في ثلاث قضايا:

(1) أن الخبرة الصوفية أصلية في كل الحضارات والثقافات.

(2) أن تأويل الخبرة الصوفية يتباين من حضارة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى.

(3) أن التجريبية الأصيلة لا تتجاهل الخبرة الصوفية برغم أنها متناقضة تناقضا منطقيا، وذلك لأن أصالة هذه الخبرة لا تقل بحال عن أصالة هذه التجريبية: فإن معظم جهد "ستيس" المتأخر استهدف محاولة "التوفيق بين التجريبية" من جهة والتصوف من جهة أخرى.

الفهرس



فلسفة والترستيس

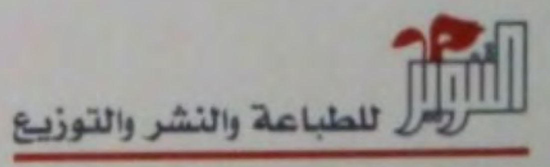
ولتر ستيس 1886-1967 إنجليزي الأصل أمريكي الجنسية، يصف جيمس وارد سميث موقفه الفلسفي بأنه تجريبية أصيلة، تعترف بكل «ممكنات الخبرة» مثل تلك التي نجدها لدى وليم جيمس.

اتسعت دائرة اهتمامات الفيلسوف لتشمل نظرية المعرفة والميتافيزيقا والأخلاق ونظرية القيمة والنظرية الجمالية والفكر السياسي وفلسفة الدين؛ ولم يتوقف ستيس باهتماماته عند الحدود الأكاديمية وإنما امتد بهذه الاهتمامات لتشمل مشكلات عصرنا الملحة، سواء الاجتماعية أو السياسية. فقد هاجم وفند الدعاوى الصهيونية التي تؤسس عليها إسرائيل حقها في فلسطين، ودافع بحرارة عن حق الفلسطينيين في وطنهم، ولم يأبه ستيس بما قد يجلبه عليه هذا من متاعب.

عُرف في العربية من خلال مؤلفاته «الدين والعقل الحديث»، «التصوف والفلسفة»، «معنى الجمال»، «الزمان والأزل»، «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية»، و«فلسفة هيجل» الصادر عن دار التنوير.

يتميز بأنه صاحب أُفق فلسفي يتسم بالاتساع ورؤية دينية تتصف بالعمق والشفافية، فهو كما كتب الدكتور محمد مدين صاحب أول دراسة عربية عنه، خلافاً للوضعية المنطقية التي كانت هدفاً لنقده. ينظر للخبرة الإنسانية في شمولها، ومن هنا لم يتميز بجانب دون غيره ويعتبره مجاله المعنى.

أحمد عبد الحليم عطية



بيروت ـ هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com
توزيع دار الفارابي